PENSAMIENTO PROPIO

Filosofía de la cultura y la liberación

Enrique Dussel

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Esta obra es el testimonio, a través de cuarenta años, de trabajos sobre la cultura, desde el punto de vista de la filosofía, que el autor fue elaborando lentamente. Los primeros, muestran el momento del descubrimiento de América Latina por parte de una generación que debió luchar contracorriente debido al eurocentrismo vigente en las ciencias sociales. Se pasará de la descripción de América Latina en la historia mundial, hasta comprender la importancia no sólo de la cultura mestiza sino de los pueblos originarios. Ante el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, la perspectiva cambia. Desde los oprimidos y excluidos se efectuará una profunda reinterpretación de la cultura. Por último, confrontando interpretaciones de la Modernidad y post modernidad, se comenzará a explorar una nueva visión de toda la problemática a la luz de una Transmodernidad que tiende hacia un pluriverso mundial donde las grandes culturas convergen sin perder su identidad y pudiendo desarrollar un diálogo intercultural creciente. Es todo un itinerario que parte de la ignorancia de una América Latina *fuera de la historia*, hasta un proyecto de inserción dentro de una globalidad liberada.

UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

9 796890 371108

Filosofía de la cultura y la liberación
Ensayos

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Av. División del Norte núm. 906, Col. Narvarte Poniente,
Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, México, D. F.
Tels. 5543 0538 y 5543 1729

Difusión Cultural y Extensión Universitaria
Av. División del Norte núm. 906, Col. Narvarte Poniente,
Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, México, D. F.
Tels. 5543 0538 y 5543 1729 ext. 6802

Filosofía de la cultura y la liberación

Ensayos

Enrique Dussel

UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

Colección: Pensamiento Propio

Primera edición, 2006.
D.R. © Enrique Dussel
D.R. © Av. División del Norte núm. 906,
Col. Narvarte Poniente,
Delegación Benito Juárez,
C.P. 03020, México, D. F.

Publicaciones: Eduardo Mosches
Diseño gráfico: Marco Kim
Cuidado de la edición: Felipe Vázquez
En portada:

ISBN: 968-9037-11-0

Hecho e impreso en México/*Printed in Mexico*
Correo electrónico: editorial_uacm@yahoo.com.mx

Índice

Palabras preliminares 11

Introducción

Transmodernidad e interculturalidad
(Interpretación desde la filosofía de la liberación) 21
En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista 21
Centro y periferia cultural. El problema de la liberación 28
La cultura popular: no es simple populismo 32
Modernidad, globalización del occidentalismo, multiculturalismo liberal y el imperio militar de la "guerra preventiva" 36
Transversalidad del diálogo intercultural transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales 45

Primera parte

Iberoamérica en la historia universal 73

Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional 91
Introducción 91
Civilización universal y cultura regional 94
Cultura latinoamericana 107
Cultura nacional 119

Para una filosofía de la cultura, civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida 141
Medio-animal y mundo-cultural 142
"Pasaje" a la trascendencia 144
Civilización, sistema de instrumentos 146
Núcleo objetivo de valores o valor del mundo 149
Ethos o sistema de actitudes 152
Estilo de vida y descripción de la cultura 153
Los tres niveles interpretativos de la historia universal. Las culturas indoeuropeas y semitas (la proto-historia latinoamericana) 154
Los indoeuropeos 156
Los semitas 162

Estética y ser 173

Segunda parte

Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular 185
Dependencia cultural 186
Ciencia, cientificismo y política 210
Creación y liberación de la cultura popular 214

Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación) 227
Estatuto "económico" del culto 227
¿Una "teología de la producción"? 229
Producción, arte y clases sociales 232
Arte religioso y clases oprimidas en América Latina 234

Algunos ejemplos de arte religioso de los oprimidos 240
Estética del pueblo oprimido como arte de liberación 245

Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo) 251
Posiciones criticas alcanzadas 251
Descripción de la cultura en general 268
Contradicciones concretas de las culturas 276
Cultura popular revolucionaria 299
Conclusiones 307

Palabras preliminares

El tema de la cultura me atrajo desde siempre. Quizá por haber nacido y vivido mis primeros años en un pueblito, un oasis en casi un desierto, donde había todavía vestigios de pueblos indígenas huarpes y araucanos, en La Paz, Mendoza. Cuando llegué a París en 1961, procedente de Israel, Paul Ricoeur acababa de publicar *La simbólica del mal* —donde comparaba la narrativa prometeica y la adámica—, y aparecía en *Esprit* su famoso artículo "Civilización universal y cultura nacional". Permanecí en la tradición ricoeuriana durante largos años, hasta fines de la década del 60 del siglo XX (cuando hubo de asumirse en un grupo de filósofos la interpretación levinasiana desde América Latina, en lo que llamaríamos la *Filosofía de la liberación*, trabajos incluidos en la segunda parte de este libro).

Por ello estos ensayos y artículos, aparecidos durante los últimos cuarenta años, van mostrando el proceso interpretativo del problema de la cultura a medida que América Latina transitaba, de decenio en decenio, por nuevas eta-

pas de su reciente historia, a la que he ido siguiendo paso a paso, como protagonista en ciertos niveles, como observador siempre, y como expositor ante grupos y movimientos que igualmente se comprometieron con nuestro pueblo latinoamericano. Es decir, el problema de la "cultura latinoamericana" como "cultura popular" fue creciendo y anudándose lentamente.

La introducción de estos ensayos, "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)", es una colaboración reciente, escrita en 2004, que recoge mis últimas intuiciones sobre el problema. Es fruto de debates sobre la Modernidad, la globalización, el diálogo intercultural y sobre el concepto de "transmodernidad" que venimos fraguando, para superar los malentendidos de la posmodernidad. Es un horizonte que permite comprender los ensayos restantes y, al mismo tiempo, es un proyecto hacia el futuro.

En la primera parte, los ensayos responden a posiciones que aunque críticas seguirán teniendo rasgos eurocéntricos, en especial por las tesis acerca de los pueblos originarios, los amerindios. El mestizaje no es la solución indígena.

El segundo ensayo, "Iberoamérica en la historia universal", apareció en la revista fundada por José Ortega y Gasset, *Revista de Occidente* (Madrid), en el número 25 de 1965, estando yo mismo en Maguncia (Alemania) en ese momento, e internándome en el conocimiento de la historia latinoamericana. En él se presagia mucho de lo que vendrá después.

El tercer ensayo, "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", es fruto del "aterrizaje" en América La-

tina después de diez años de estudios en Europa e Israel. En ocasión de un seminario en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Argentina), en 1968, expuse este trabajo con toda la pasión del que llega a su propio terruño e intenta comenzar a pensar lo propio. La influencia ricoeuriana es evidente, junto a la incorporación de nuestra historia, fruto de los años anteriores de mi trabajo en historia latinoamericana para mi tesis en La Sorbonne (París), que me permitía la apertura a lo concreto. Es verdad que iba contra corriente. La mayoría de mis colegas en la academia no soportaban esos "aires latinoamericanos" que intentaba impulsar. El eurocentrismo campeaba, y sigue campeando por desgracia cuarenta años después en nuestras universidades.

El cuarto ensayo, "Para una filosofía de la cultura, civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida", es una síntesis de la posición de Paul Ricoeur, con componentes de inspiración alemana, transformados cuando se los aplicaba a nuestro continente. Pretendía proponer categorías analíticas para comprender de una manera más ordenada los diversos niveles constitutivos de la cultura. Por mi experiencia en Israel y Europa, contra el helenocentrismo vigente, siempre oponía la experiencia semita de la existencia —de allí mi primer libro en filosofía: *El humanismo semita*, publicado en 1969—[1] a la grecoromana. En ese momento había dictado y escrito ya, en la indicada Universidad del Nordeste, un curso que tuvo por título "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal",[2] de manera que me encontraba manejando muchos datos históricos que había recabado para dichas clases universitarias.

El quinto ensayo, "Estética y ser", responde a una ponencia presentada en un simposio sobre arte en la Academia de Bellas Artes (Mendoza, Argentina), y que de alguna manera significa también los primeros pasos hacia una estética que tendré que abordar en el futuro. Evidentemente era todavía una estética ontológica —en el ensayo séptimo se dará el salto hacia una *estética de la liberación*—. Todavía era una primera época de la filosofía de la cultura.

En la segunda parte, el tema de la cultura popular se desdobla desde la dialéctica del opresor/oprimido, siendo que la oposición de centro/periferia ya se había bosquejado en los ensayos anteriores, pero todavía sin demasiada claridad.

El sexto ensayo entra de lleno en el tema descubierto por la *filosofía de la liberación*. En el encuentro de 1973 de los que organizábamos las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), ante un entusiasta público de más de ochocientos participantes, dicté la conferencia "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular". Allí estuvieron Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea entre muchos otros. Fue el fin de una experiencia —ya que meses después atentaron con bomba mi casa, grupos de extrema derecha, y en 1975 comenzó el exilio de Argentina a México—. Ciertamente este tipo de conferencias irritaban a los militares y otros grupos antidemocráticos.

El séptimo ensayo, "Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)", es un segundo trabajo en la línea de la indicada *estética de la liberación*, aquí desarrollada desde

el arte religioso, dado que la revista *Concilium* (que se edita en siete lenguas) me había pedido colaborar sobre este tema en un número especial sobre estética cristiana.

El octavo ensayo, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)", se encontraba en una doble encrucijada. En primer lugar se trataba de meditar sobre la experiencia nicaragüense de los sandinistas, que gracias a Ernesto Cardenal, un viejo amigo, abría nuevos causes a una creación artístico-popular. Pero por otra parte, mi alumno de Mendoza, Horacio Cerutti, había escrito un libro (*La filosofía de la liberación latinoamericana*) en el que me atacaba directamente, y en mi opinión de manera injusta. La cuestión de fondo era la acusación de que la *filosofía de la liberación* que yo practicaba, por recurrir a la categoría "pueblo", caía inevitablemente en una posición populista. Este ensayo me daba la oportunidad de clarificar la categoría "pueblo", "cultura popular", etcétera, de dos maneras: de defensa de la acusación y de desarrollo de una filosofía de la cultura *popular*. Hoy, en 2006, creo que el tema del "pueblo" se ha ido aclarando; creo que tuve razón en no abandonar dicha categoría; el uso dogmático de "clase" (y más en el sentido althusseriano de mi oponente) hace tiempo que ha sido superado. El tema de aquella disputa no ha dejado de tener actualidad, en especial hoy gracias al Foro Social Mundial de Porto Alegre que ha lanzado a los nuevos movimientos populares y sociales a un protagonismo particular.

En los últimos años he trabajado en torno al tema "Modernidad y diálogo intercultural", investigaciones sobre la cuestión de la cultura, en aquello de que ese fe-

nómeno comenzó en el siglo XVI y fue España una protagonista fundacional de la modernidad —contra el juicio de la filosofía centro-europea y norteamericana actual—.[3] Estos ensayos entran dentro de un diálogo que venimos desarrollando con I. Wallerstein, Anibal Quijano, W. Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado, Eduardo Mendieta y muchos otros amigos con los que formamos un equipo de mutua discusión.

En la década del 70, cuando comenzamos un diálogo fecundo con pensadores de África y de Asia (la primera reunión fue en Tanzania en 1976), se nos acusaba a los latinoamericanos de exagerar desde Marx las estructuras socio-económicas internacionales y nacionales. Era difícil mostrar a mis interlocutores los trabajos que habían sido mis primeras intuiciones no tanto en el nivel económico —que posteriormente gracias a mis comentarios a las cuatro redacciones de *El capital* puede emprender—, sino en el nivel cultural. Pienso, además, que el nivel cultural es justamente el que viene a enriquecer la antigua abstracción del análisis puramente de "clase", y la necesidad de anticipar la revolución con una declaración de ateísmo —esta última no advirtiendo que el imaginario popular latinoamericano se mueve dentro de una narrativa religiosa que hay que saber entender y movilizar políticamente, antes que negar abstracta y eurocéntricamente con un secularismo reaccionario—. La revolución sandinista avanzó mucho más allá que la cubana en ese aspecto; y el zapatismo dio nuevos pasos superando muchas tesis político-culturales de los mismos nicaragüenses.

El tema de la filosofía de la cultura, como capítulo interno de la *filosofía de la liberación*, se enriquece en nuestros días desde un diálogo intercultural que no debe olvidar todo lo ganado en estos últimos cuarenta años. El diálogo debe presuponer la clara conciencia de la asimetría entre los que intentan la comunicación, ya que la cultura imperial occidental, que tiene en las corporaciones trasnacionales sus grandes medios de expansión, acosa, intenta aniquilarlas, a las grandes culturas universales (y particulares) de la periferia mundial, que deben definir su estrategia de resistencia, de retorno crítico a su identidad que no es sustantiva sino procesual, y que deben formular proyectos futuros trans-modernos que hay que saber crear desde la memoria de los pueblos. Una nueva civilización, una nueva cultura más allá del capitalismo y la Modernidad se está forjando lenta y ocultamente en los nuevos movimientos populares y sociales que van estableciendo redes mundiales y que emergen lentamente para quienes tiene ojos para verlos.

Enrique Dussel A.
México, 2006

Notas

[1] Para todas mis obras, incluyendo lo que cito, puede consultarse en reproducción digitalizada desde internet en <www.clacso.org>, "Biblioteca virtual, Sala de lectura, Obras de Enrique Dussel". Existe un CD-ROM con toda mi obra publicada, que se puede pedir en <www.afyl.org>.

[2] Disponible también en la Biblioteca virtual de CLACSO (véase la nota anterior).

[3] En mi obra *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001) incluí otros ensayos sobre esta temática.

Introducción

Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)

En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada II Guerra Mundial, en a década de los 50. Para nosotros no había en Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la "cultura occidental". Por ello ciertos juicios tajantes posteriores son propios de alguien que se opone a sí mismo.

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos.[1] Además el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posi-

bilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin ninguna referencia a Estados Unidos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

En filosofía de la cultura se hacía referencia a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A. L. Kroeber, Ortega y Gasset o F. Braudel, y después un William McNeill. Pero siempre para comprender el fenómeno griego (con las célebres obras como la *Paideia* o el *Aristóteles* de W. Jaeger), la disputa en torno a la Edad Media (desde la revaloración autorizada de Etienne Gilson), y el sentido de la cultura occidental (europea) como contexto para comprender la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler eran las figuras señeras. Era una visión sustancialista de las culturas, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal.

Con mi viaje a Europa —en 1957, en mi caso, cruzando el Atlántico en barco—, nos descubríamos "latinoamericanos" o no ya "europeos", desde que desembarcamos en Lisboa o Barcelona. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello, el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: "¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?" No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha "iden-

tidad"; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial.

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por "lo latinoamericano") mis estudios se encaminaban al desafío de tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en La Sorbonne, su artículo tantas veces referido de "Civilización universal y cultura nacional",[2] respondía al modelo sustancialista, y en el fondo eurocéntrico. Aunque "civilización" no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal durante los últimos siglos había sido Occidente), la "cultura" era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Este fue el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

Con esta visión "culturalista" inicié mis primeras interpretaciones de América Latina, queriéndole encontrar su "lugar" en la historia universal (a lo Toynbee), y discerniendo niveles de profundidad, inspirado principalmente en el nombrado P. Ricoeur, pero igualmente en Max Weber, Pitrim Sorokin, K. Jaspers, W. Sombart, etcétera.

Organizamos una "Semana Latinoamericana" en diciembre de 1964, con latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François

la "Historia mundial" (a la manera de Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción ("de-strucción" heideggeriana) intentaba siempre ir "situando" (la *location*) a América Latina. En ese curso, "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal",[6] intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del "núcleo ético-mítico" (*noyau éthico-mythique* de P. Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los "contenidos" últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa actualmente muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de tal diálogo. Por ello, ese Curso de 1966, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las "grandes culturas" (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N. Danilevsky, W. Dilthey, O. Spengler, Alfred Weber, K. Jaspers, A. Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historias mundiales de ese momento), me permitió "situar", como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen (desde la especie *homo*), pasando por el paleolítico y neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte de Occidente.[7] Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la "protohistoria" latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con el indoeuropeo de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de estos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en

Houtart, y muchos otros intelectuales, incluyendo a P. Ricoeur,[3] expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la "toma de conciencia" (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de tal concepto.

En el mismo año publiqué un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid,[4] que se oponía a las "reducciones historicistas" de nuestra realidad latinoamericana. Contra el revolucionario, que lucha por el "comienzo" de la historia en el futuro; contra el liberal que mistifica la emancipación nacional contra España al comienzo del siglo XIX; contra los conservadores que por su parte mitifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

Respondían estos trabajos filosóficos a un periodo de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca que usufructué en Maguncia durante varios años) en vista de una tesis de historia hispanoamericana que defendí en La Sorbonne (París) en 1967.[5]

Un curso de Historia de la Cultura en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) —durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba a fin de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender la segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en París—, me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de

principio), me daban una clave de la historia del "núcleo ético-mítico", que pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra "proto-historia latinoamericana").

En marzo de 1967, de retorno a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esa pequeña obra "hará historia", porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de vista de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba: "¿Cuáles fueron las relaciones de la Iglesia y el Estado?" Ahora en cambio se definía: "*Choque* entre culturas y situación de la Iglesia".[8] La crisis de la emancipación contra España (en torno de 1810) se la describía como "el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*". Era ya una *nueva* historia *cultural* de América Latina (no sólo de la iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía "desarrollista".

Por ello, en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967, "Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional",[9] en la misma Universidad del Nordeste, era como un *manifiesto*, una "toma de conciencia generacional". Releyéndola encuentro en ella bosquejados muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de 80 parti-

cipantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los "latinos" en Estados Unidos) podía exponer esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos.[10] En un curso dictado en Buenos Aires en 1969,[11] iniciaba con "Para una filosofía de la cultura",[12] cuestión que culminaba con un parágrafo titulado: "Toma de conciencia de América Latina", se escuchaba como un grito generacional:

> Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida.[13]

Ya como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), vertí de manera estrictamente filosófica dicha reconstrucción histórica. Se trata de una trilogía, en un nivel antropológico (en cuestiones como la conceptualización del alma-cuerpo e inmortalidad del alma; o carne-espíritu, persona, resurrección, etcétera) siempre teniendo en cuenta la cuestión de los orígenes de la "cultura latinoamericana", de las obras *El humanismo helénico*,[14] *El humanismo semita*,[15] y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*.[16] En esta última obra se cerraba el Curso de 1966, que terminaba en el siglo V de la Cristiandad latino-

germánica, con el tratamiento de Europa hasta su entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruí toda esta historia de las Cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica, etcétera), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde 711 hasta 1492 d. C.) en otras obras posteriores.[17]

La obsesión era no dejar siglo sin poder integrar en una visión tal de la Historia Mundial que nos permitiera poder entender el "origen", el "desarrollo" y el "contenido" de la cultura latinoamericana. La exigencia existencial y la filosofía (todavía more eurocéntrico) buscaba la identidad cultural. Pero ahí comenzó a producirse una fractura.

Centro y periferia cultural. El problema de la liberación

Desde finales de la década del 60, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la "Teoría de la dependencia"),[18] y por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas, y quizá inicial y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles de 1968 (en el mundo pero fundamentalmente en América Latina), se produjo en el campo de la filosofía y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categoriza como "centro" y "periferia". A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como

actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto "substancialista" de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como "diálogo" o "choque" intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa "culturalista" había concluido. En 1983 me expresaba así, en un parágrafo sobre "Más allá del culturalismo":

> Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...] Faltaba también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil* [...][19]

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulada (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etcétera, determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El "diálogo" intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un "diálogo" intercontinental "Sur-sur", entre pensadores del África, Asia y

América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976.[20] Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad.[21]

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la filosofía de la liberación, bajo el título "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular".[22] Era un ataque frontal a la posición de Domingo F. Sarmiento, un eminente pedagogo argentino autor de la obra *Facundo: civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, la barbarie la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la desmitificación de los "héroes" nacionales que habían concebido el modelo neocolonial de país que mostraba ya su agotamiento.[23] Una cultura "imperial" (la del "centro"), que se había originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas "periféricas" en América Latina, África, Asia y Europa oriental. No era un "diálogo" simétrico, era de dominación, de explotación, de aniquilamiento. Además, en las culturas "periféricas" había élites educadas por los imperios, que como escribía Jean-Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Elites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio "pueblo", y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había entonces asimetrías de dominación en el plano mundial:

a) una cultura (la "civilización" de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde el comienzo del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada II Guerra mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, elites "ilustradas" cuyo domino significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La filosofía de la liberación, como filosofía *crítica* de la cultura, debía generar una nueva elite cuya "ilustración" se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A. Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una "liberación de la cultura popular":

> Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura.[24]

Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribía en 1973:

> La cultura de la pobreza cultural, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra

> el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpe a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él.[25]

El "proyecto de liberación cultural" parte de la cultura popular,[26] todavía pensada en la filosofía de la liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente había todavía que radicalizar el análisis equívoco de "lo popular" (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

La cultura popular: no es simple populismo

En un artículo de 1984, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)",[27] debí una vez más aclarar la diferencia entre a) el "pueblo" y "lo popular" y b) el "populismo" (tomando este último diversos rostros: desde el "populismo tatcherista" en el Reino Unido —sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall—, hasta la figura actual del "fundamentalismo" en el mundo musulmán; "fundamentalismo" que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de George W. Bush).

En ese artículo dividí la materia en cuatro parágrafos. En el primero,[28] reconstruyendo posiciones desde la década del 60 mostraba la importancia de superar los límites reductivistas (de los revolucionarios ahistóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas), reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde Asia, nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la "cultura latinoamericana dependiente", postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de "una cultura popular post-capitalista":[29]

> Cuando estábamos en la montaña —escribía Tomás Borge sobre los campesinos— y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuanto talento habíamos perdido [las elites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*.[30]

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal* —tema del segundo parágrafo.[31]

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882),[32] toda cultura es un *modo* o un sistema de "tipos de *trabajo*". No en vano la "agri-*cultura*" era estrictamente el "*trabajo* de la tierra" —ya que "cultura" viene etimológicamente en latín de "cultus" en su sentido de consagración simbólica—.[33] La poiética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro*-ducción cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comu-

nitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

En un tercer apartado,[34] analizaba los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural —en una visión postculturalista o post-spengleriana—. La "cultura burguesa" (a) se estudiaba ante la "cultura proletaria" (b) (en abstracto); la "cultura de los países del centro" se analizaba ante "la cultura de los países periféricos" (en el orden mundial del "sistema-mundo"); la "cultura multinacional o imperialismo cultural" (c) se la describía en relación a la "cultura de masas o cultura alienada" (d) (globalizada); la "cultura nacional o del populismo cultural" (e) se la articulaba con la "cultura de la elite ilustrada" (f) y se contraponía a la "cultura popular"[35] o la "resistencia como creación cultural" (g).

Evidentemente esta tipología cultural, y sus criterios categoriales, suponían una larga "lucha epistemológica", crítica, propia de las ciencias sociales nuevas de América Latina y de la filosofía de la liberación. Estas distinciones las había logrado ya mucho antes, pero ahora se perfilaban definitivamente. En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana,* escribí:

> La *cultura imperial*[36] (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la elite neocolonial (que no siempre es burguesa, pero sí oligárquica), que la *cultura de masas* (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*.

> [...] La *cultura imperial, ilustrada y de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son los momentos internos imperantes a la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [...] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural].[37]

En los 80, con la presencia activa del FSLN en Nicaragua y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creadora era concebida como la "cultura popular revolucionaria":[38]

> La cultura popular latinoamericana —escribí en el citado artículo de 1984— sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución.[39]

En esa época se hablaba del "sujeto histórico" de la cultura revolucionaria: el "pueblo", como "bloque social de los oprimidos", cuando cobra "conciencia subjetiva" de su función histórico-revolucionaria.[40]

La cultura popular no era populista. "Populista" indicaba la inclusión en la "cultura nacional" de la cultura burguesa u oligárquica de su élite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (que en Francia se denominó

el "bonapartismo"). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una nación en cuanto explotado u oprimido, pero que guardaba igualmente cierta "exterioridad" —como veremos más adelante—. Oprimidos en el sistema estatal, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folklor,[41] la música, la comida, la vestimenta, las fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, las organizaciones sociales y políticas, etcétera.

Como puede verse la visión sustancialista monolítica de *una* cultura latinoamericana había sido dejada atrás, y las fisuras internas culturales crecían gracias a la misma revolución cultural.

Modernidad, globalización del occidentalismo, multiculturalismo liberal y el imperio militar de la "guerra preventiva"

Lentamente, aunque la cuestión había sido vislumbrada intuitivamente desde finales de la década de los 50, se pasa de *a*) una obsesión por "situar" América Latina en la historia mundial —lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mundial—, a *b*) poner en cuestión la visión *standard* (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había "excluido", ya que al ser "eurocéntrica" construía una interpretación distorsionada,[42] no sólo de las culturas no-europeas, sino que, y esta conclusión era imprevisible en los 50 y no había sido esperada *a priori*, igualmente interpretaba inadecuadamente a la misma cultura occidental. El "orientalismo" (defecto de la interpretación europea de todas las culturas

al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al "occidentalismo" (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión *crítica* de las culturas periféricas, e inclusive de Europa misma. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas poscoloniales periféricas (Asia, África y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en Europa y Estados Unidos.

En efecto, a partir de la problemática "posmoderna" sobre la naturaleza de la Modernidad —que en último término es todavía una visión "europea" de la Modernidad—, advertí que lo que había llamado "postmoderno",[43] era algo distinto de lo que aludían los posmodernos de los 80 (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados para situar a América Latina en confrontación con una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, me vi en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva "exterior", es decir: mundial (no provinciana como eran las europeas), el concepto de "Modernidad", que tenía (y sigue teniendo) en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein —es lo que he denominado un "segundo eurocentrismo".

El estudio de esta cadena argumentativa me permitió vislumbrar un horizonte problemático y categorial que

relanzó nuevamente el tema de la cultura, ahora como crítica de la "multiculturalidad liberal" (a la manera de un John Rawls, por ejemplo en *The Law of People*), y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida "facilidad" con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría —inexistente en realidad— entre los argumentantes.

Ahora no se trata ya de "localizar" a América Latina. Ahora se trata de "situar" a *todas las culturas* que *inevitablemente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural y hasta militar. Los sistemas culturales, acuñados durante milenios, pueden despedazarse en decenios o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

En mi visión del curso de "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal", y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había "zonas de contactos" (como el Mediterráneo oriental, el Océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el Gobi hasta el Mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico Sur y hacia el Océano Indico, o hasta el "descubrimiento de América" por España, el comienzo del despliegue del "sistema-mundo", y la conexión por primera vez de las grandes "ecumenes" culturales independientes (desde Amerindia,

China, el Indostán, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germánica). La modificación radical de esta hipótesis, por la propuesta de A. Gunder Frank del "sistema de los cinco mil años" —que se me impuso de inmediato porque era exactamente mi propia cronología—, cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubo contactos firmes por las indicadas estepas y desiertos del norte de Asia oriental (la llamada "ruta de la seda"), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarkanda o Bagdad), la "placa giratoria" del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero nunca fue "centro" de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, el "corazón del mundo" musulmán, hasta el Magreb con Fes en Marruecos o la Andalucía de la Córdoba averroísta) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas,[44] y las mismas invasiones islámicas desde el siglo VII d. C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea (todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe).

En Occidente, la "Modernidad", que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en

el sur de Italia),[45] es la "apertura" geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del "sistema-mundo" en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la "invención" del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinando lentamente la balanza económica-política en favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la primera Modernidad, la ibérica (de 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía (la región que había sido la más culta del Mediterráneo[46] en el siglo XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la "Reforma" del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmanticenses (cuya segunda Escolástica es ya "moderna" y no meramente medieval), y en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno.[47] *El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa, cuyos

personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea.[48] La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera moneda mundial es la moneda de plata de México y Perú, que pasaba por Sevilla y se acumulaba finalmente en China. Es una Modernidad mercantil, burguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

La segunda Modernidad se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzo del siglo XVII,[49] un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La tercera Modernidad, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de Hobbes, Locke o Hume).

Con la Revolución industrial y la Ilustración, la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del norte por Asia, primero, y posteriormente por África.

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el "sistema-mundo", y era coextensivo al domino europeo sobre el planeta, del cual había sido el "centro" desde 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal —cuestión central para las ciencias sociales en general, demostrada por Sergio Bagú (1949)—,

sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno.

En este contexto se efectuó una crítica a la posición ingenua que definía el diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible para seres racionales. La "Ética del discurso" adoptaba esta posición optimista. Richard Rorty, y con diferencias A. McIntyre, mostraba la completa inconmensurabilidad de una comunicación imposible o su extrema dificultad. De todas maneras se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas *posiciones* en el sistema colonial mismo. La cultura europea, con su "occidentalismo" obvio, situaba a las otras culturas como más primitivas, premodernas, tradicionales, subdesarrolladas.

En el momento de elaborar una teoría del "diálogo entre culturas" pareciera que todas las culturas tienen simétricas condiciones. O por medio de una "antropología" *ad hoc* se efectúa la tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos "comprometida") de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del "antropólogo cultural" universitario) y "las otras" (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétricas y "las otras" (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranqueable). Es el caso de Durkheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la antropología no puede haber diálogo cultural con China, la India, el

mundo islámico, etcétera, que no son culturas ilustradas ni primitivas. Están en la "tierra de nadie".

A esas culturas que no son ni "metropolitanas" ni "primitivas", se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etcétera), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una trasnacional de la alimentación puede subsumir entre sus menús un plato propio de una cultura culinaria (como el "Taco Bell"). Esto pasa por "respeto" a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el "overlapping consensus" de John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertida y profundamente culturales, *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente, esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural, tal como se institucionaliza en el presente, es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticiamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada). Además, no se tiene clara con-

ciencia de que la estructura económica de fondo es el capitalismo trasnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas "incorporadas", gracias al indicado *overlapping consensus* (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas), diferencias anti-occidentales inaceptables.

Este tipo aséptico de diálogo multicultural (frecuente también entre las religiones universales), se vuelve en ciertos casos una política cultural agresiva, como cuando Huntington, en su obra *El choque de civilizaciones*, aboga directamente por la defensa de la cultura occidental por medio de instrumentos militares, en especial contra el fundamentalismo islámico, bajo cuyo suelo se olvida de indicar que existen los mayores yacimientos petroleros del planeta (y sin referirse a la presencia de un fundamentalismo cristiano especialmente en Estados Unidos, de igual signo y estructura). De nuevo no se advierte que "el fundamentalismo del mercado" —como lo denomina George Soros— funda ese fundamentalismo militar agresivo, de las "guerras preventivas", que se las disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática. Se ha pasado así de la pretensión de un diálogo simétrico del multiculturalismo, a la supresión simple y llana de todo diálogo y a la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propia cultura occidental —al menos este es el pretexto, ya que hemos sugerido que se trata meramente del cumplimiento de intereses económicos, del petróleo como en la inminente guerra de Irak.[50]

En su obra *Imperio*, A. Negri y M. Hardt sostienen cierta visión posmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial, bajo la hegemonía militar del Estado norteamericano (el *home-State* de las grandes corporaciones trasnacionales, que lentamente, como cuando en la República romana César atravesó el Rubicón), que va transformando a Estados Unidos de una *república* en un *imperio*,[51] dominación posterior al final de la "Guerra Fría" (1989), que intenta encaminarse a una gestión monopolar del poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural de cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido, y la imposición de cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el "americanismo" (norteamericano, es evidente), borrará de la faz de la tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

Transversalidad del diálogo intercultural transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas), a

partir de nuevas hipótesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: global economy in the Asian Age*[52] nuevamente nos permite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los 60, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar "*trans*-moderna", como superación explícita del concepto de "post-modernidad" (posmodernidad que es *todavía un momento final de la Modernidad*).

La nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificadamente: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía de Europa, jugando la función de "centro" del sistema con respecto a las restantes culturas. "Centralidad" del sistema-mundo y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser "centro" *después* de ser "moderna". Para I. Wallerstein, ambos fenómenos son coextensivos (la Modernidad y la centralidad, la "Ilustración" y el surgimiento del liberalismo). Concuerdo en que los tres últimos son coetáneos, pero no la primera. Hoy, entonces, debo indicar que hasta 1789 (por dar una fecha simbólica, a fines del siglo XVIII) China y la región indostánica tenían un peso productivo-económico en el "sistema mundo" (produciendo las mercancías más importantes del mercado-mundo como la porcelana, la tela de seda, etcétera) que Europa no podía de ninguna manera igualar. Europa no podía vender *nada* en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en el mercado chino durante tres siglos con la plata de América Latina (de Perú y México).

Europa comenzó a ser "centro" del sistema-mundo desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos ir a buscarlo (según las hipótesis que consideraremos a continuación de Al-Yabri) en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989).[53] ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el "núcleo ético-mítico" (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido no tanto conquistadas o dominadas, sino más bien *despreciadas, negadas, ignoradas*. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias elites modernizadas y occidentalizadas. Esa "exterioridad" negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo.

Esas culturas universales, asimétricas de un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una "ex-

terioridad" a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser "post"-modernas. La posmodernidad es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana. La cultura china o vedanta no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

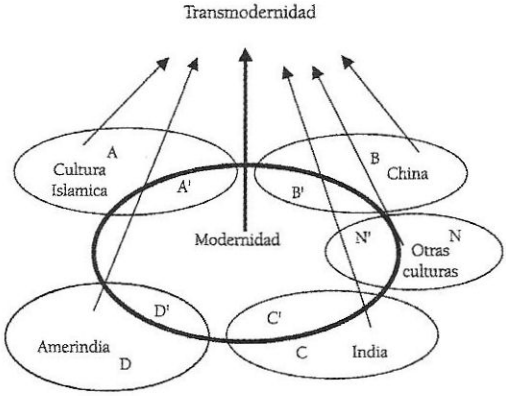
Así el concepto estricto de "*trans*-moderno"[54] quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinto a lo europeo-norteamericano, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Una futura cultura *trans*-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un "centro-imperial" a ser parte del "coro-central" semiperiférico —como Europa hoy, y más desde la guerra de Irak en 2003—, que mundo post-colonial y periférico). Pero un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-me-

tropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria y decisivamente distinta de todas las otras, con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el planeta en el inicio del siglo XXI.

"*Trans*-modernidad" indica todos los aspectos que se sitúan "más-allá" (y también "anterior") de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. Un diálogo *transversal*[55] intercultural que parta de esta hipótesis se realiza de manera muy diferente a un mero diálogo multicultural que presupone la ilusión de la simetría inexistente entre culturas. Veamos algunos aspectos de este diálogo intercultural con intención de trans-modernidad.

ESQUEMA 2

MODELO APROXIMADO PARA COMPRENDER EL SENTIDO DE LA TRANSMODERNIDAD CULTURAL



Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura islámica en el nivel filosófico. Mohammed Abed Al-Yabri, en sus ya citadas obras, *Crítica de la razón árabe* y *El legado filosófico árabe*, es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Al-Yabri —filósofo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del Califato de Córdoba en su edad clásica— comienza su deconstrucción de la tradición islámica, que culminó en una auténtica "Ilustración" filosófica —antecedente directo de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello aún es un presupuesto de la *Aufklaerung* europea del siglo XVIII ("averroísta", según las hipótesis de Al-Yabri).

Afirmación de la exterioridad despreciada

Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, para ello deben autovalorarse.

Pero hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, Al-Yabri critica las propias interpretaciones o "lecturas" hermenéuticas de la tradición islámica de la filosofía árabe contemporánea. La primera línea interpretativa es la del fundamentalismo ("*salafís*").[56] Dicha interpretación tiene una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta recuperar la antigua tradición árabe

en el presente. Pero para Al-Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, pretende ser moderna pero al final niega el pasado. La tercera es la interpretación izquierdista ("el *salafismo* marxista").[57] La pregunta, ante estas tres hermenéuticas presentes del pasado, es: "¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?".[58]

Con toda evidencia, el primer paso es estudiar afirmativamente dicho legado. Al-Yabri, lector desde el dominio de la lectura árabe como lengua materna, y aprendiz desde su niñez de la cultura islámica, tiene una enorme ventaja sobre los especialistas europeos o norteamericanos que estudian el mundo árabe como un "objeto" científico y como una cultura "extranjera". Lee entonces los clásicos, vislumbra matices desconocidos, y lo hace desde la filosofía hermenéutica francesa contemporánea que ha estudiado, como todo magrebí. Expone así positivamente el pensamiento de Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, pero no es meramente una *pura afirmación* ingenua y apologista.

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo, Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*,[59] dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya de Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Es la reflexión originaria sobre la que fundamentará todo el edificio. Contra los juicios ya hechos habituales, es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural.

Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura

La única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica. Así, Al-Yabri efectúa una "deconstrucción" de su propia tradición con elementos críticos de ella misma. Muestra que las escuelas "orientales" del mundo árabe (las escuelas en relación con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina, son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron inicialmente oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico persa. Los mu'tazilíes crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa), con componentes propios de *El Korán*, subsumiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura griego-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal.[60] Nacieron así las tradiciones *orientales*. Las escuelas abasíes de Bagdad, y sus regiones aledañas como Samarkanda o Bújara, pero igualmente la tradición fatimita de El Cairo, con pensadores como Alfarabi y Avicena se inclinaron a un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como "iluminación". Por el contrario —enseña Al-Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe—, la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno de las grandes capitales culturales de Córdoba al norte y Fez[61] al sur), significó una ruptura original que tendrá duradera

herencia. Por motivos tanto políticos como económicos, el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre razón natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la razón iluminada por la fe.

El filósofo Ibn 'Abdun llevó a Alándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Alkindi, Alfarabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo V de la hégira (siglo XI cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace, integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo).[62]

Los almohades tenían por lema cultural: "Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes". Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn Túmert, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política e ímpetu racionalista y crítico. Ibn Túmert critica la analogía, como método que va de lo conocido a lo desconocido.[63] Si Alfarabi y Avicena (por la multiplicidad y problemas políticos del *oriente*) habían pretendido unir filosofía y teología, Averroes (en el *occidente* almohade) se propone separarlas, mostrando su mutua autonomía y complementariedad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero "discurso del método": la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial la *Destrucción de la destrucción*,

muestra que no son apodícticos los argumentos con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces toda la doctrina de la "doble verdad" de Averroes, que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval.[64] Al mismo tiempo el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con *otra* cultura:

> Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] [...] Siendo pues esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia.[65]

Por ello, "adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenista *oriental*, gnóstico, y oscurantista".[66]

Rigoberta Menchú, de la misma manera, indaga entre las comunidades indígenas hermanas la causa de su pasividad, de su fatalismo, y comienza una crítica comunitaria que los llevará a comprometerse en la lucha ante el gobierno mestizo y la represión militar.

Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico

Para crecer es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.

Al-Yabri muestra lo equivocado de "algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico, plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes, o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo*?".[67] Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. La pregunta sin embargo es otra:

> ¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista (liberal) de su propio legado cultural para vivirla de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo, contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?[68]

Como puede observarse, un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, so-

lidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las elites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias elites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta muestra, por su parte, cómo reinterpretar el cristianismo tradicional para justificar la lucha de las comunidades. Es una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la comunidad (en su vertiente maya y en su vertiente cristiano-colonial que ya es parte inevitable de su propia cultura).

Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura

El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura; no los que la defienden de sus enemigos, sino los que la recrean desde los supuestos críticos que están en su propia tradición cultural. Pero, además, no es ni siquiera el diálogo entre los críticos del "centro" metropolitano con los críticos de la "periferia" cultural. Es antes que nada un diálogo entre los "críticos de la periferia", un diálogo intercultural transversal sur-sur, antes que pasar al diálogo sur-norte.

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo crítico latinoamericano, lanzaría a Al-Yabri la siguiente pregunta: ¿por qué decayó el pensamiento filosófico islámico en una crisis profunda a partir del siglo XIV? Esto no se explica por el callejón sin salida del pensamiento funda-

mentalista o, históricamente, por la presencia devastadora de las invasiones turcas. Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la "llave" del contacto del "mundo antiguo" (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un "sistema-mundo" por España y Portugal, desde el dominio de los océanos, dejó lentamente al mundo musulmán *fuera* de la zona central de contacto con las otras culturas universales (del sistema antiguo). La pérdida de "centralidad", el empobrecimiento relativo (aunque más no sea por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina), y otros factores no primariamente culturales o filosóficos, sumió al mundo árabe en una pobreza "periférica", en una división y un aislacionismo político que se "tribalizó", desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, el comercio y la lengua árabe. La decadencia filosófica fue sólo un momento de la decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de "centro" se transformó en "periferia". Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente "sistema-mundo", con América Latina y con el nacimiento y crecimiento de la Modernidad europea, a la sombra de la hegemonía chino-indostánica hasta 1800, pero que "colonializará" aún al mundo árabe después de la revolución industrial en el siglo XIX. La "colonialidad" cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba en América Latina en 1968: "¿Es

posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?".[69]

En el caso de Rigoberta Menchú el diálogo más fecundo lo realizan los críticos de cada comunidad con las otras comunidades, y de las comunidades indígenas con los críticos del mundo mestizo y latinoamericano hegemónico. Rigoberta se transforma en una interlocutora de muchas voces, de muchos reclamos, de las feministas, de la ecología, de los movimientos antirracistas, etcétera.

Al poder fecundarse mutuamente los pensadores críticos de la periferia, como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos, el proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los logros y fracasos del proceso de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

Denominamos proyecto "*trans*-moderno" al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad, que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades

hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo creador de la propia tradición cultural ahora *trans*-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni posmoderno, sino estrictamente "*trans*-moderno", porque, como he indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad. Esa exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad y desafío a la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la naturaleza de otras culturas, aparentemente más "primitivas" o "atrasadas", según parámetros desarrollistas.

La afirmación y el desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad indiferenciada y vacía, sino a un pluriverso (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, latinoamericana, etcétera) multicultural en diálogo crítico intercultural.

Notas

[1] Nuestra provincia de Mendoza (Argentina) era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un "puente del inca" y "caminos del inca" que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4500 m sobre el nivel del mar. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en "Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)", en mi obra *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993, pp. 138-140); y los §§ 1-3 del artículo "En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)", en *Anthropos*, núm. 180 (Barcelona, 1998, pp.14-19), número dedicado a mi pensamiento; y en <www.clacso.org>, "Biblioteca virtual, Sala de lectura, Obras de Enrique Dussel".

[2] El texto de Paul Ricoeur, "Civilización universal y cultura nacional", se publicó en *Histoire et verité* (París: Seuil, 1964, pp. 274-288) pero ya se había publicado en 1961 en la revista *Esprit* (París, octubre). La diferenciación entre el nivel "civilización", más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos) de la "cultura" indica lo que hoy denominaría una "falacia desarrollista", al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es "cultural".

[3] Los trabajos se publicaron en *Esprit* (núms. 7-8, octubre, 1965). Presenté un trabajo sobre "Chrétientés latino-américaines" (pp. 2-20), que apareció posteriormente en polaco: "Spolecznosci Chrzescijanskie Ameriki Lacinskiej" en *Znak Miesiecznik* (Krakow, XIX, 1967, pp. 1244-1260) y en otras lenguas.

[4] "Iberoamérica en la historia universal" en *Revista de Occidente*, (núm. 25, 1965, pp. 85-95). En este momento ya había prácticamente escrito mis futuros dos libros: *El humanismo helénico*, *El humanismo semita*, y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, que sin embargo aparecerán entre 1969 a 1974. Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la "protohistoria" latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

[5] A diferencia de muchos que hablan de la cultura, y de la cultura latinoamericana en particular, tuve la oportunidad durante cuatro años de permanecer largos meses en el Archivo General de Indias de Sevilla, de estudiar las obras fundamentales históricas para la comprensión científico-positiva del siglo XVI latinoamericano, el comienzo de la época colonial, lo que llenó a mi cerebro de una cantidad impresionante de referencias concretas de todo el continente latinoamericano (desde la California mexicana hasta el sur de Chile, ya que me interné igualmente en los siglos XVII y XVIII). Para mí, hablar de "cultura latinoamericana" eran referencias a pueblos indígenas, luchas de conquista, procesos de adoctrinamiento, fundación de ciudades, de "reducciones", de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pago de las minas, etcétera. Véanse los nueve tomos publicados entre 1969 y 1971 sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Cuernavaca: CIDOC, Colección Sondeos).

[6] Editado en *rotaprint* por la Universidad del Nordeste (Resistencia, Argentina), gran formato, 265 pp. Se publicó por primera vez en el CD titulado: *Obra filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*, que puede pedirse por correo electrónico a: <dussamb@servidor.unam.mx>.

[7] En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo V.

[8] En la edición de 1972 (ahora bajo el título: *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona: Nova Terra), pp. 56 ss.

[9] Apareció por vez primera como "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional" en *Cuyo* (núm. 4, Mendoza, 1968, pp. 7-40). El artículo citado en la nota 3 y éste han sido recopilados, junto a otros, en portugués (y en la presente colección) en un libro con el título de *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação* (São Paulo: Paulinas, 1997; el último de ellos en pp. 25-63). Antes lo había incluido, algo modificado, en *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492-1972* (Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972, pp. 29-47).

[10] Una síntesis de esos cursos en Quito aparecieron después bajo el título *Caminos de liberación latinoamericana*, t. I: *Interpretación*

histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano (Buenos Aires: Latinoamérica, 1972, 176 pp.; 2a. ed., 1973; 3a. ed., 1975). Reedición aumentada: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana* (Salamanca: Sígueme, 1978, 209 pp). En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective* (New York: Orbis Books, 1976, 186 pp). En francés: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine* (París: Editions Economie et Humanisme-Editions Ouvrières, 1974, 183 pp). En portugués: *Caminhos de libertação latino americana*, t. I: *Interpretação histórico teológica* (São Paulo: Paulinas, 1985, 152 pp). Otra versión se publicó como un librito: *América latina y conciencia cristiana* (Quito: Ipla, 1970). Eran años de gran efervescencia intelectual crítico-creadora.

[11] "Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia", en L. Gera, E. Dussel y J. Arch, *Contexto de la iglesia argentina*. Buenos Aires: Universidad Pontificia, pp. 32-155.

[12] *Ibid.*, pp. 33-47.

[13] *Ibid.*, p. 48.

[14] *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

[15] *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

[16] *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

[17] Por ejemplo, en la "Introducción general" de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: CEHILA/Sígueme, t. I/1, 1983, pp. 103-204). Y en muchos otros trabajos, como en la *Ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 1998) y más largamente en la *Política de la liberación* (a publicarse próximamente en Trotta, igualmente) retomo el tema de la "fundación" y "desarrollo" de la cristiandad latina (la primera etapa de la Europa propiamente dicha). Véase mi artículo "Europa, modernidad y eurocentrismo" en *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-359).

[18] Véase una historia y una reconstrucción teórica de la "Teoría de la dependencia" en mi obra *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863* (London: Routledge, 2001, pp. 205-230; esta obra fue publicada en español en 1988). Theotonio dos Santos ha vuelto sobre el tema en su reciente obra *Teoría de la dependencia* (México: Plaza y Valdez, 2001), confirmando

mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los 90, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas con respecto a la "Teoría de la dependencia". Yo demostré (en 1988, *op. cit.*) que la refutación fue inadecuada y que la "Teoría de la dependencia" era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha "Teoría", véase en *El mapa del emperador* (San José: DEI, 1996).

[19] Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t.I/1, pp. 35-36.

[20] Se trataba de un diálogo entre intelectuales del Tercer Mundo, que nos llevó en los años subsecuentes (y hasta la actualidad) a participar en encuentros en Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etcétera.

[21] Por mi parte, al haber vivido en Europa casi ocho años; dos años entre palestinos (muchas veces musulmanes) en Israel; viajando y dando conferencias o participando en seminarios o congresos en cinco ocasiones en la India (de todas las culturas la más impresionante), en Filipinas tres veces, en África en numerosos eventos (en Kenya, Zimbawue, Egipto, Marruecos, Senegal, Etiopía, etcétera) me fueron dando una percepción directa de las "grandes culturas" que he venerado con pasión y respeto.

[22] Publicada en *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, pp. 121-152, y expuesta en plena lucha contra la dictadura militar ante un público de cientos y cientos de participantes. Apareció por primera vez como "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" (conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973) en *Stromata* (núm. 30, Buenos Aires, 1974, pp. 93-123) y en *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina* (Buenos Aires: Bonum, 1974, pp. 43-73).

[23] Las manifestaciones tumultuosas de diciembre de 2001 en Argentina fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde mediados del siglo XIX hasta el XX, y por su aceleración en el modelo neoliberal implementado por Bush y Menem. Una generación fue

físicamente eliminada en la "Guerra sucia" (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la filosofía de la liberación desde inicios de la década del 70, posterior a la derechización política, que destituyó el gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo de J. D. Perón desde junio de 1973.

[24] *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, p. 137.

[25] *Ibid.*, p. 147.

[26] *Ibid.*, pp.146 ss.

[27] En *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação,* pp. 171-231. Apareció por primera vez como "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)" en *Cristianismo y Sociedad* (núm. 80, México,1984, pp. 9-45); y en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (núm. 17, México: UNAM, 1985, pp. 77-127).

[28] Véase *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, pp. 171 ss.

[29] *Ibid.*, pp. 189 ss.

[30] Tomás Borge, "La cultura del pueblo" en *Habla la dirección de la vanguardia.* Managua: Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, p. 116.

[31] *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, pp. 191 ss.

[32] Que se expresará posteriormente en mi trilogía: *La producción teórica de Marx* (México: Siglo XXI, 1985); *Hacia un Marx desconocido* (México: Siglo XXI, 1988; traducido al italiano y al inglés) y *El último Marx* (México: Siglo XXI, 1990).

[33] Aunque en realidad es lo mismo, porque al herir a la "terra mater" con el arado, el indoeuropeo tenía necesidad de un acto sagrado de "reparación" anticipado: un "culto a la terra mater" como condición de posibilidad de arrancarle *por medio del trabajo* en su "dolor" (el "dolor" de la tierra y de la humanidad) el fruto, la cosecha, el alimento humano. Dialéctica de vida-muerte, felicidad-dolor, alimento-hambre, cultura-caos. Y por ello, muerte-resurrección, dolor-fecundidad, necesidad-satisfacción, caos-creación.

[34] *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, pp. 198 ss.

[35] Véanse de la época "Cultura(s) popular(es)", número especial sobre el tema en *Comunicación y Cultura* (núm. 10, Santiago de Chile, 1983); Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular* (Petrópolis: Vozes, 1977); Osvaldo Ardiles, "Ethos, cultura y liberación" en la obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación* (Buenos Aires: García Cambeiro, 1975, pp. 9-32); Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional* (México: Cuicuilco, 1981); José L. Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1979); Arturo Warman, "Cultura popular y cultura nacional" en *Características de la cultura nacional* (México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1969); Raúl Vidales, "Filosofía y política de las etnias en la última década" en *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá: USTA, 1982, pp. 385-401); etcétera.

[36] En 1984 la denominé "cultura multinacional" en relación a las corporaciones "multinacionales", pero en realidad sería más adecuada llamarla, en 2003, la "cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo post-Guerra Fría".

[37] Consúltese el texto también en la edición de *La pedagógica latinoamericana* (Bogotá: Nueva América, 1980, p. 72).

[38] Véase Ernesto Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista" en *Nicaráuac* (núm. 1, Managua, 1980, pp. 163 ss).

[39] *Cf. Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, pp. 220-221. Escribía Mao Tse-tung: "Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de toda la putrefacción propia de la vieja clase dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la antigua, por ello debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Mas respetar una historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo" ("Sobre la nueva democracia" en *Obras completas*, t. II. Pekín: Edición en Lenguas Extranjeras, 1969, p. 396). En esta obrita, Mao distingue entre "antigua" y "vieja" cultura; entre cultura "dominante", "vigente", "imperialista", "semifeudal", "reaccionaria", "de nueva demo-

cracia", "cultura de las masas populares", cultura "nacional", revolucionaria", etcétera.

[40] Véanse los textos de Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia" en *Ventana* (núm. 30, Managua, 1982, p. 8) y de Bayardo Arce, "El difícil terreno de la lucha: el ideológico" en *Nicaráuac* (núm. 1, Managua, 1980, pp. 155 ss).

[41] Escribe A. Gramsci: "El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño que causa risa, como algo pintoresco; debe ser concebido como algo relevante y debe considerarse seriamente. Así el aprendizaje será más eficaz y más formativo con respecto a la cultura de las grandes masas populares [*cultura delle grandi masse popolari*]". *Cf. Quaderni del Carcere* I (Milán: Einaudi, 1975, p. 90).

[42] En aquellas afirmaciones tan evidentes para todo europeo o norteamericano de que "Europa es la culminación de la historia universal", o de que la historia "se desarrolla del Este hacia el Oeste", desde la niñez de la humanidad hasta su plenitud. Véase la primera conferencia dictada en Frankfurt, publicada en mi obra: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1993); traducción inglesa en *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* (New York: Continuum Publishing, 1995).

[43] En 1976, antes que Lyotard, usé dicho concepto en las "Palabras preliminares" de mi *Filosofía de la liberación*, cuando escribí: "Filosofía de la liberación, *filosofía postmoderna*, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra [...]".

[44] Lo que ahora expongo se encuentra explicado en mi ya citado artículo: "Europa, modernidad y eurocentrismo" (*Hacia una filosofía política crítica*, pp. 345 y ss). Hay traducciones en diversas lenguas: "Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische *Verfehlung* des *Europa*-Begriffs" en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas* (Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994, pp. 855-867); "Europe, modernité, eurocentrisme" en Francis Guibal, *1492: "Rencontre" de deux mondes? Regards croisés* (Strasbourg: Editions Histoire et Anthropologie, 1996, pp. 42-58); "Europe, Modernity, and

Eurocentrism" en *Nepantla. Views from South* (vol. I, isuee 3, Durham, 2000, pp. 465-478).

[45] Para los intelectuales de Europa del norte y Estados Unidos, desde J. Habermas hasta Toulmin, la Modernidad sigue aproximadamente este camino geopolítico: Renacimiento (este) → Reforma protestante (norte) → Revolución francesa (oeste) → Parlamentarismo inglés. La Europa del Mediterráneo occidental (España y Portugal) son explícitamente excluidas. Se trata de una miopía histórica. El mismo G. Arrighi, que estudia el capital financiero genovés, ignora que éste era un momento del Imperio español (y no viceversa). Es decir, Italia renacentista es todavía mediterránea (antigua), España es atlántica (es decir moderna).

[46] Véase la magnífica reinterpretación de la historia de la filosofía de Mohamed Abed Yabri, en sus dos obras: *Crítica de la razón árabe* (Barcelona: Icaria-Antrazyt, 2001) y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas* (Madrid: Trotta, 2001).

[47] Téngase en cuenta que René Descartes fue alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fueron las *Disputaciones metafísicas* de F. Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en una obra que estoy elaborando en el presente titulada *Política de la liberación*.

[48] No olvidando que el caballero medieval (Quijote) se enfrenta a los molinos, que son el símbolo de la Modernidad (molinos procedentes del mundo islámico: Bagdad tenía molinos en el siglo VIII d. C).

[49] Véanse de I. Wallerstein los tres primeros tomos de su obra *The Modern World-System* (New York: Academic Press, 1974-1989).

[50] Hoy 15 de marzo de 2003.

[51] Ante la pasiva posición del congreso (¿no pareciera ser un ejemplo de la trágica inoperancia del senado romano en tiempos de Cicerón, centro de la República romana?), el Departamento de Estado y el "equipo" del presidente George W. Bush toman todas las decisiones en la indicada guerra de Irak (¿como Julio César que instala el "Imperio", figura jurídica e institución política inexistente con anterioridad en Roma?).

[52] André Gunder Frank, *ReORIENT: global economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, 1998.

[53] De la revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la Guerra Fría.

[54] Véase el "§ 5. La *Trans*-modernidad como afirmación" en mi artículo "World-System and Trans-modernity", en *Nepantla. Views from South* (Duke, Durham).

[55] "Transversal" indica aquí ese movimiento de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las "Diferencias" dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el "centro" de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero falta la conexión de los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente por analogía acontece con el diálogo intercultural.

[56] *El legado filosófico árabe*, pp. 20 ss. A la pregunta de "¿cómo recobrar la gloria de nuestra civilización?, ¿cómo dar nueva vida a nuestro legado", nuestro autor responde con una exigente descripción de las repuestas ambiguas, parciales o eurocéntricas. Los "salafíes" fueron originados por la posición de Yamal al-Din al-Afgani (+1897), que luchó contra los ingleses en Afganistán, residió en Istambul, se refugió en El Cairo y huyó finalmente a París. Este movimiento intenta liberar y unificar el mundo islámico.

[57] He indicado más arriba que mi primer trabajo publicado en 1965 consistió en criticar las interpretaciones o hermenéuticas del "hecho latinoamericano". Toda *nueva* interpretación cobra conciencia y critica *otras* interpretaciones parciales.

[58] *El legado filosófico árabe,* p. 24.

[59] *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* México: Siglo XXI, p. 19.

[60] De manera sumamente original y autorizada, Al-Yabri muestra que "las ciencias filosóficas griegas" llegaron a transformarse en "filosofía", teología y jurisprudencia islámica gracias a cuatro corrientes filosóficas: "La primera es la representada por los traductores y secretarios de origen iránico [...], el *modelo oriental* (persa) del neoplatonismo. La segunda es la representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Yundisapur [... que] además de los maestros nestorianos albergó a un grupo de

maestros de la escuela de Atenas [...] el *modelo neoplatónico occidental*. La tercera corriente [la más importante], *oriental*, es la representada por los traductores, maestros y sabios harraníes [...] La cuarta, la *occidental*, es la que aparece finalmente con la llegada de la Academia de Alejandría" (Al-Yabri, *El legado filosófico árabe*, p. 177). La Academia se instaló 50 años en la ciudad de los sabeos de Harrán. Esta escuela es fundamental, ya que significa una síntesis del pensamiento persa, neoplatónico y aristotélico (*ibid.*, pp. 165 ss), cuestión poco estudiada fuera del mundo filosófico árabe, ya que exige una bibliografía sin traducciones a lenguas occidentales. Los "Hermanos de la Pureza" dependen de la tradición de Harrán.

[61] Llegó a tener 300 mil habitantes en el siglo XIII.

[62] Véase Al-Yabri, *El legado filosófico árabe*, pp. 226 ss. Para Avempace la perfección humana no consiste en la contemplación extática del sufismo, sino en la vida del "hombre solitario", que como "brote" en la ciudad imperfecta anhela la ciudad perfecta, por el estudio de las ciencias filosóficas racionalmente. El acto del "intelecto agente" por excelencia, el del saber del sabio, que es espiritual y divino. Al-Yabri dedica muy excelentes páginas sobre Avempace en su tratado de la felicidad del sabio, que inspirándose en el último Aristóteles lo desarrolla (Véase mi artículo: "La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*", en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, ya citada, pp. 297-314).

[63] Al-Yabri muestra la asombrosa semejanza de las tesis fundamentales de Ibn Túmert y de Averroes (*El legado filosófico árabe*, pp. 323 ss).

[64] Lo notable es que el "averroísmo latino", que se hizo presente en las escuelas de artes, influenciará decisivamente el origen de la ciencia experimental en Europa.

[65] Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp. 157-158.

[66] *Ibid.*, p. 159.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ibid.*, p. 160.

[69] Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI, 1969.

Primera parte

Iberoamérica en la historia universal[1]

Conocemos "algo" cuando hemos comprendido su contenido intencional. "Comprender" significa justamente abarcar lo conocido; pero para "abarcar" es necesario todavía previamente situar lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, es decir, debemos delimitarlo. Por ello, el horizonte dentro del cual un ser queda definido es ya un elemento constitutivo de su entidad noética.

Esta "delimitación" del contenido intencional es doble: por una parte, objetiva, ya que ese "algo" se sitúa dentro de ciertas condiciones que lo fijan concretamente, impidiéndole una absoluta universalidad, es decir, es un tal ente. Pero, sobre todo, el contenido de un ser está subjetiva e intencionalmente limitado dentro del mundo del que lo conoce. El mundo del sujeto cognoscente varía según las posibilidades que cada uno haya tenido de abarcar más y mayores horizontes, es decir, según la concreta posición que haya permitido a este hombre abrir su mundo, desquiciarlo, sacarlo de su limitación cotidiana, normal,

habitual. En la medida en que el mundo de alguien permanece en continua disposición de crecimiento, de desbordar los límites, la finitud ambiente, las fronteras ya constituidas, en esa medida, ese sujeto realiza una tarea de más profunda y real comprensión de aquello que se encuentra teniendo un sentido en su mundo; de otro modo, todo recobra un sentido original, universal, entitativo.

Lo dicho puede aplicarse al ser en general, pero, de una manera aún más adecuada, al ser histórico. La temporalidad de lo cósmico adquiere en el hombre la particular connotación de historicidad. Ónticamente, dicha historicidad no puede dejar de tener relación con la conciencia que de dicha historicidad se tenga, pues, el poder transcurrir en el tiempo es historia, sólo y ante una conciencia que juzga dicha temporalidad, al nivel de la autoconciencia o conciencia de-sí-mismo (*Selbstbewusstsein*), que constituye la temporalidad e historicidad, y por cuanto la "comprensión" es de-finición o delimitación, el conocimiento histórico —sea científico o vulgar— posee una estructura que le es propia, que le constituye, que le articula. Dicha estructura es la periodización. El acontecer objetivo histórico es continuo, pero en su misma "continuidad" es ininteligible. El entendimiento necesita discernir diversos momentos y descubrir en ellos contenidos intencionales. Es decir, se realiza cierta "dis-continuidad" por medio de la división del movimiento histórico en diversas eras, épocas, etapas (*Gestalten*). Cada uno de esos momentos tiene límites que son siempre, en la ciencia histórica, un tanto artificiales. Pero es más, el mero hecho de la elección de tal o cual frontera o límite define ya, en

cierto modo, el momento que se delimita, es decir, su contenido mismo.

En los Estados modernos, la historia se ha transformado en el medio privilegiado de formar y conformar la conciencia nacional. Los gobiernos, las *elites* dirigentes tienen especial empeño en educar al pueblo según su modo de ver la historia. Ésta se transforma en el instrumento político que llega hasta la propia conciencia cultural de la masa —y aún de la "Inteligencia"—. Los que ejercen el poder, entonces, tienen especial cuidado de que la periodización del acontecer histórico nacional sea realizada de tal grado que justifique el ejercicio del gobierno por el grupo presente como un cierto clímax o plenitud de un periodo que ellos realizan, conservan o pretenden cambiar.

La historia es "conciencializada" —hecha presente de manera efectiva en una conciencia— dentro de los cauces de la periodización. El primer límite del horizonte de la historia de un pueblo es, evidentemente, el punto de partida o el origen de todos los acontecimientos o circunstancias desde donde, en la visión del que estudia la historia, debe partirse para comprender lo que vendrá "después". Así, la historia de un movimiento revolucionario negará la continuidad de la tradición para exaltar su discontinuidad, y tomará como modelo otros movimientos revolucionarios que negaron las antítesis superadas —al menos para el revolucionario.

Por el contrario, los grupos tradicionalistas resaltarán la continuidad, y situarán el punto de partida allí donde la *Gestalt* (momento histórico) fue constituida, de la

cual son beneficiarios y protectores —tiempos heroicos y épicos, en los que las *elites* crearon una estructura que, en el presente, los elementos tradicionalistas no pueden ya recrear—. Es dado aún discernir una tercera posición existencial, la de aquellos que sin negar el pasado y su continuidad, siendo fieles al futuro, poseen la razón y fuerza suficientes para re-estructurar el presente —pero aquí no pretendemos hacer una fenomenología de dicha "posición" ante la historia.

I. En América —nos referimos a aquella América que no es anglosajona— la conciencia cultural de nuestros pueblos ha sido formada por una historia hecha, escrita y enseñada por diversos grupos que no sólo realizan la labor intelectual del investigador, como un fin en sí, sino que, comprometidos en la historia real y cotidiana, debían imprimir a la historia un sentido de saber práctico, útil, un instrumento ideológico-pragmático de acción —y en la mayoría de los casos, como es muy justificado, de acción política y económica—. Puestos entonces a "hacer ciencia histórica" —o al menos "autoconciencia histórica"—, la primera tarea que les ocupó fue la de fijar los límites y, en especial, el punto de partida.

Es bien sabido que para la conciencia primitiva el punto de partida se sitúa en la intemporalidad del tiempo mítico —*in illo tempore* diría Mircea Eliade—, donde los arquetipos primarios regulan y justifican simbólica y míticamente la cotidianidad de los hechos profanos (divinizados en la medida que son repetición del acto divino). Así nacen las teogonías que explican el origen del cosmos y del fenómeno humano.

La conciencia mítica no ha desaparecido en el hombre moderno y, como bien lo ha mostrado Ernst Cassirer en *El mito del Estado*, las sociedades contemporáneas "mitifican" sin tener conciencia de ello. "Mitificar" en la ciencia histórica es fijar límites otorgándoles un valor absoluto y, por ello mismo, desvalorizando "lo anterior", o simplemente negándolo. En esto, tanto el revolucionario como el tradicionalista se comportan del mismo modo; lo único que los diferencia es que el revolucionario absolutiza una fecha reciente o aun futura, mientras el tradicionalista la fija en un pasado menos próximo.

II. En las ciencias físico-naturales, uno de los fenómenos más importantes de nuestro tiempo es el de haber destruido los antiguos "límites intencionales" que encuadraban antes el mundo micro y macro-físico, biológico, etcétera. La "desmitificación" (*Entmytologisierung*) del primer límite astronómico se debió especialmente a Copérnico y Galileo que destronaron a la Tierra de su centralidad cósmica —gracias a la previa desmitificación del universo realizada por la teología judeocristiana, como lo muestra Duhem—,[2] para después destronar igualmente al sol hasta reducirlo a un insignificante punto dentro de nuestra galaxia, que posee un diámetro de más de 100 mil años luz. La "desmitificación" biológica se debió a la teoría de la evolución —bien que rectificando las exageraciones darwinianas—, donde el hombre llega a ser "un" ser vivo en la biosfera creciente y cambiante. La "desmitificación" de la conciencia primitiva, o a-histórica, se origina con el pensamiento semita, en especial el hebreo, pero cobra toda su vigencia en el pensamiento europeo a

fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; siendo Hegel, entre todos, el que con sus *Vorlesungen* sobre la *Weltgeschichte*,[3] inicia un proceso de universalización de la autovisión que el hombre moderno tiene de su propia temporalidad.

"Desmitificar" en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, y que, en último término, no es otro que la historia universal —que pasando por la prehistoria y la paleontología se entronca con la temporalidad cósmica—. Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes —aunque sean muy heroicos y que despierten toda la sentimentalidad de generaciones— que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente "mitificar", pero no "historiar". Por ello mismo, la conciencia cultural —que se forma sólo ante la historia— queda como debilitada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.

III. En América —no hablamos de la anglosajona— hay muchos que fijan su "punto de partida" en algunas reestructuraciones que han tenido mayor o menor éxito; sean las de México, Bolivia o Cuba. Explican la evolución y el sentido de nuestra historia aumentando desmesuradamente dichos acontecimientos, y negando el periodo anterior; es decir, el liberal capitalista o de la oligarquía más o menos positivista, no en tanto positivista, pero sí en cuanto oligarquías. Las figuras que han tomado parte o que han originado dichas revoluciones —por otra

parte no criticables, sino más bien dignas de honor— son elevadas al nivel del "mito", y se transforman en bandera de estos movimientos. No queremos negar la importancia de la reestructuración en América —tanto de un punto de vista político, económico, cultural, etcétera—. Sólo queremos indicar el "modo" que dichos movimientos utilizan para explicar su propia existencia dentro del proceso histórico —si es que emplean alguno—. Se desolidarizan, en primer lugar, de todo lo pasado, y, con ello, se tornan "inocentes" —un estado análogo a la impecabilidad paradisiaca— de todo el mal e injusticia presente y pasada. Pero al mismo tiempo, por su mesianismo co-esencial, se muestran como los portadores esperanzados de todo el bien futuro. Absolutizan o exaltan el tiempo de la agonía inicial, del caos desde el cual emanará el orden, elemento esencial en el temperamento dionisiaco: la revolución es la muerte de donde procede la vida —como la semilla del culto agrario.

IV. Otros en cambio, luchando contra revolucionarios han edificado su construcción sobre el confuso límite que abarca la primera parte del siglo XIX, desde 1808 a 1850, aproximadamente, tiempo en el que se produce la ruptura política y cultural con el pasado colonial. Allí encuentran su origen los liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico (que produjo el tan necesario movimiento de universalización y secularización en el siglo XIX) y el intelectual positivista que da espaldas al pasado hispánico.

Su tiempo "mítico" no puede ser sino el de la Independencia, negando el tiempo colonial, y con ello a España

y el cristianismo. En ese espacio mítico, en ese panteón se eleva el culto a hombres heroicos que han sido configurados con perfiles de una tal perfección que cuando el científico historiador se atreve a tocarles —mostrando los relieves auténticos de su personalidad— es juzgado casi de sacrílego. El proceso es análogo: se absolutiza un momento original; siendo aquí la etapa agónica o épica, la época de la emancipación. Todo esto es una exigencia para dar un sentido a cada nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de las diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias "historias" más o menos desarticuladas con las otras comunidades de la historia universal, las "historias" que los estudiantes reciben muchas veces en las aulas pareciera más un anecdotario que una "historia" con sentido. Es que, al haber elegido un límite demasiado próximo, impide la auténtica comprensión.[4]

V. Hay otros que amplían el horizonte hasta el siglo XVI. Casi todos los que han realizado este esfuerzo han encontrado después suma dificultad en saber integrar el siglo XIX y, sobre todo, el presente revolucionario; pues el mero tradicionalista no alcanza a poseer la actitud histórica indispensable para gustar e investigar la totalidad de un proceso que no puede alcanzar sentido sino en el futuro. Llamaremos "colonialistas" o "hispanistas" a todos aquellos que han sabido buscar los orígenes de la civilización hispanoamericana más allá del siglo XIX. Para ellos la época épica significará la proeza de Cristóbal Colón, de Hernán Cortés o Pizarro. No se hablará ya de un Castro, ni de un Rivadavia, sino de Isabel y Fernando o de Carlos y Felipe. ¡Es el Siglo de Oro! —en lo que tiene de oro objetivo, que

es mucho—, y de "mítico" (pues no se alcanza muchas veces a discernir en su misma plenitud los fundamentos de su decadencia, por otra parte necesaria en todo lo humano). Así como el liberal del siglo XIX negaba a España, el hispanista negará la Europa protestante, anglicana o francesa. Así como el revolucionario negará el capitalismo, o el liberal el cristianismo, así el hispanista negará el Renacimiento, que desembocará en el mecanicismo industrial —aceptando y aún dirigiendo, principalmente gracias a Salamanca y Coimbra, el renacimiento filosófico y teológico, hasta cuando fue desplazado al fin del siglo XVII—. El "hispanista" —en oposición a la posición "europeísta" que pretende considerar todo el fenómeno del continente— no puede explicar la decadencia de América hispana desde el siglo XVIII y, sobre todo, no comprende la evolución tan diversa de América anglosajona, ni puede justificar las causas de su rápida expansión, en aquello que tiene de positivo. "Mitificando" el siglo XVI desrealiza América y la torna incomprensible en el presente, y permanece como sobrepasado o ahogado en dicho presente que le consterna, o, al menos, le manifiesta la inmensa distancia de las "dos" Américas —en lo que se refiere a instrumentos de civilización y nivel de vida—. En tres sentidos hay que desbordar el siglo XVI español para comprender la historia de Iberoamérica.[5] En España, hay que internarse en la Edad Media, descubriendo las influencias islámicas. En Europa, hay que ir al temprano renacimiento de los Estados Pontificios, pero sobre todo al triángulo que forman Génova-Venecia-Florencia,[6] que explican ya desde los siglos X y XI la civilización técnica universal que crece en nuestros días. En América misma

no deben dejarse de lado las grandes culturas —tanto la azteca como la inca—, y sus tiempos clásicos —el área mayoide y pre-azteca y el Tihuanaco—, que determinarán las estructuras de la conquista, la colonización y la vida americana hispánica. Pero aún las culturas secundarias, como la Chibcha, o las más primitivas significarán siempre el fundamento sobre el que se depositarán muchos de los comportamientos actuales del mundo rural o del urbano popular. El historiador podría conformarse con esto, mientras que el filósofo —que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano— deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita —desde los acadios hasta el Islam—. En fin, explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente. Es decir, explicar la historia de un pueblo es imposible sin una historia universal que muestre su contexto, sus proporciones, su sentido —y esto en el pasado, presente y próximo futuro—. Ese permanente "abrir" impide la "mitificación" y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico, es decir siempre "continuo", y, en definitiva, ilimitado. En esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico.

VI. Por último, se ha originado en América un movimiento de gran valor moral, social y antropológico, que se ha dado en denominar indigenista. En México y en Perú posee

fervientes y muy notorios miembros que por su ciencia o prestigio honran el continente. Sin embargo, dentro de los marcos que nos hemos fijado en este corto trabajo, debemos considerar el aspecto mítico del indigenismo.

Cuando se descubre la dignidad de personas humanas, de clase social, de alta cultura del primitivo habitante de América, y se trabaja en su promoción, educación, no puede menos que colaborarse con un tal esfuerzo. Pero cuando se habla de las civilizaciones pre-hispánicas como la época en la que la paz y el orden, la justicia y la sabiduría reinaba en México o el Perú, entonces, como en los casos anteriores, dejamos la realidad para caer en la utopía, en el mito. Hoy es bien sabido que las civilizaciones amerindianas no pasaron nunca el estadio calcolítico,[7] y que por la falta de comunicación se producía una enorme pérdida de esfuerzos, ya que cada grupo cultural debía ascender sólo una parte de la evolución civilizadora. Al fin, las civilizaciones se corrompían a sí mismas sin contar con la continuidad que hubiera sido necesaria.[8] El Imperio guerrero de los aztecas estaba lejos de superar en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia, desde 1530. Y si el Imperio inca puede mostrarse como ejemplo —mucho más que el mexicano—, el sistema oligárquico justificaba el dominio absoluto de una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado. El indigenista negará por principio la obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista (hablo sólo de la posición extrema). La América precolombiana tenía de 35 a 40 millones de habitantes, alcanzando hoy los 25 millones —es decir del 100% el indio ha pasado a ser algo más del seis por ciento—. En verdad, el habitante de la América

no anglosajona no es el indio sino el mestizo. La cultura y la civilización americana no es la pre-hispánica, sino aquella que lenta y sincréticamente se ha ido constituyendo después. Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje.

VII. Desde una consideración del acontecer humano dentro de los marcos de la historia universal, América ibérica adquirirá su relieve propio, y las posiciones que parecieran antagónicas —como las captadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistas— serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. Es la *Aufhebung*, la anulación de la contracción aparente, por positiva asumpción —ya que se descubre el *phylum* mismo de la evolución—. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios —que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de *su Gestalt* (momento histórico) en mayor o menor medida artificial— sino más bien asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.

Si se considerase así la historia iberoamericana, adquiriría un sentido, y al mismo tiempo movería a la acción. Sería necesario remontarse, al menos, al choque milenario entre los pueblos indogermanos, que desde el Indo hasta

España se enfrentaron con los pueblos semitas —que en sucesivas invasiones partían del desierto arábigo para disputar la Media Luna—. El indogermano es una de las claves de la Historia Universal, no sólo por cuanto toca al Asia y Europa, sino porque su mundo —de tipo a-histórico, dualista— tiene muchas analogías con los del mundo extremo oriental y americano pre-hispánico. Por el contrario, el semita, descubre un comportamiento *sui generis* fundado en una antropología propia. Lo cierto es que paulatinamente se produjo la semitización del Mediterráneo, ya sea por el cristianismo o el Islam. El mundo cristiano se enfrentó desde el norte al pueblo semita del sur —el Islam organizado en califatos—, naciendo así la Europa medieval, heredera del Imperio, y que con Carlos V realiza su último esfuerzo para desaparecer después. España fue el fruto tardío y maduro de la Cristiandad medieval, pero al mismo tiempo (quizá por condiciones mineras o agrícolas) inexperta en la utilización de los instrumentos de la civilización técnica, en la racionalización del esfuerzo de la producción maquinista, fundamento de la nueva etapa que iniciaba la humanidad, especialmente en el campo de la economía y las matemáticas. El nacionalismo de la monarquía absoluta mantuvo unida América hispánica, pero su propia ruina significó la ruina de las Indias Occidentales y Orientales. El oro, la plata y los esclavos —base de la acumulación del poderío económico e industrial europeo, que desorganizó y destruyó el poder árabe y turco— dieron a España un rápido y artificial apogeo, transformándose la península en camino de las riquezas, en vez de ser su fragua y su fuente. La crisis de la Independencia fue, por

su parte, la división artificial y anárquica de los territorios gobernados por los virreinatos, audiencias y obispados y, por último, significó un proceso de universalización cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición —y al mismo tiempo de la universidad española— para dejar entrar, no siempre constructivamente, el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano.

VIII. La historia de América ibérica se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias extranjeras se va constituyendo, por reacción, una civilización y cultura latino americana. Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que se forma y conforma según las irradiaciones que vienen desde afuera, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres míticos —el laicismo de un Littré, por ejemplo, o el positivismo religioso de un Comte, nunca llegaron a ser practicados en Francia con la pureza y pasión que fueron proclamados en Latinoamérica—. Pareciera que una ideología en Europa guarda una cierta proporción y equilibrio con otras, en un mundo complejo y fecundo —porque de la vejez de Europa sólo hablan los que no la conocen—. En América, dichas ideologías —como un electrón desorbitado— producen efectos negativos, ideologías utópicas y, al fin, nocivas. Esto es una nueva prueba de que, para comprender los siglos XIX y XX, es esencial tener en cuenta el contexto de la historia universal.

Una visión que integre verticalmente —desde el pasado, remoto y horizontal; en un contexto mundial—

la historia de América ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la historia universal. Sin dicha conciencia la conducción misma de la historia —tarea del político, del científico, etcétera— se torna problemática. De allí la desorientación de muchos en América Latina.

Concluyendo, es necesario descubrir el lugar que le toca a América dentro del huso que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la humanidad. Desde el vértice inferior —origen de la especie humana en un mono o polifilismo— por un proceso de expansión y diferenciación, se constituyeron las diversas razas, culturas, pueblos. En un segundo momento —el presente—, por la comprensión y convergencia, se va confluyendo hacia una civilización universal. América latina se encamina igualmente hacia esa unidad futura. Explicar las conexiones con su pasado remoto —tanto en la vertiente india como hispánica—, y su futuro próximo, es desvelar inteligiblemente la historia de ese grupo cultural, y no ya con la simpleza del anecdotario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos.

Existe una América pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Ésta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América Latina emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la

acción, la transformación de las estructuras presentes. Es necesario hacerlo en continuidad con un pasado milenario, superando los pretendidos límites míticos, opuestos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en América latina los beneficios de la civilización técnica. No por ello debemos perder nuestra particularidad, nuestra personalidad cultural latinoamericana, conciencializada en la época y por la generación presente. Hablamos entonces de asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo "nosotros mismos".

Notas

[1] Este ensayo fue publicado en la *Revista de Occidente*, núm. 25. Madrid: 1965, pp. 85-95.

[2] Pierre Duhem, *Les systèmes du monde*, París, 1912.

[3] La edición de Frommann (*Sämtliche Werke*, t. XI) le titula *Vorlesungen die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart, 1949); mientras que José Gaos, con más propiedad, en su traducción castellana ha puesto: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (*Revista de Occidente*, Madrid, 1953). El mismo Hegel decía: "Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte, die Weltgeschichte selbst" (edición en alemán, p. 25).

[4] Sé que muchos interpretarán mal mis palabras, y creerán que desvalorizo la época de la emancipación. Muy por el contrario, el único modo de "valorizar" un hecho histórico es reducirlo a su temporalidad, concretud, realidad propia, descendiéndolo del "mito" para darle un sentido próximo, imitable, verdadero fundamento de una auténtica "nacionalidad".

[5] Denomino América pre-hispánica a las culturas americanas que se organizaron antes de la conquista hispánica. Creo que debe

denominarse Hispanoamérica a la civilización que floreció entre los siglos XVI-XVIII; mientras que puede denominarse Latinoamérica al conglomerado de naciones nacidas en el movimiento emancipador del siglo XIX y que, evidentemente, dejaron de pertenecer a España (política y económicamente, pero también en mucho desde un punto de vista cultural, abriéndose a Europa, especialmente a Francia).

[6] *Cf.* Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus. Die Genesis des Kapitalismus.* Leipzig: Duncker-Humblot, 1902, t. I, XXXIV, p. 670.

[7] Pierre Chaunu, "Pour une géopolitique de l'espace américain", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat...*, núm. 1, Koeln, 1964, p. 9.

[8] J. E. Thompson, *Grandeur et décadence de la civilisation maya.* París: Payot, 1959.

Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional[1]

> En el doble centenario a Francisco Funes y Esteban Sinfuentes, que enseñaron por primera vez la filosofía en Mendoza (1767-1967).
>
> ¿Cuál es entonces nuestra tradición? La respuesta aquí es grave, porque nuestra tradición, nuestro pasado, está formado de un continuo indagar por nuestra falta de tradición, de un continuo preguntarnos por qué no somos esto o lo otro. Somos pueblos en suspenso, expectantes de algo que no tenemos y que sólo podemos tener si hacemos a un lado esa expectación, esa espera, ese dudar de nuestra humanidad, y actuamos, pura y simplemente en función de lo que queremos ser, sin más.
>
> Leopoldo Zea[2]

Introducción

Esta conferencia no pretende ser una "charla", tampoco un "discurso" de ocasión. En ella nos agradaría cumplir

una consigna que José Ortega y Gasset nos recomendaba a los argentinos, cuando nos decía que "no he hecho nunca misterio de sugerirme mayores esperanzas la juventud argentina que la española".[3] Después de haber expresado que "sólo es por completo favorable (la impresión de una generación) cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza", continúa nuestro pensador diciendo que:

> la juventud argentina que conozco me inspira —¿por qué no decirlo?— más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reúne esta pareja de cualidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna —sin la cual la fuerza se desagrega y volatiza— por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas.[4]

¡Lo que decía Ortega hace cuatro decenios, tenemos plena conciencia, sigue siendo realidad en el presente! Por ello pedimos a ustedes que sitúen esta conferencia sobre "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional" en el sentido de que "la ciencia y las letras no consisten en tomar posturas delante de las cosas, sino en irrumpir frenéticamente dentro de ellas, merced a un viril apetito de perforación", continuaba Ortega y Gasset.

Cuando nos enfrentamos con el hombre lo encontramos siempre y ya en sociedad. Es más, cuando nos percibimos a nosotros mismos como hombres ya estamos anteriormente constituidos en intersubjetividad. La intersubjetividad nos permite percibirnos como un yo en una red significativa, con sentido, en un *mundo* que ha esperado a que naciéramos para acogernos en sus brazos y amamantarnos en los símbolos que configuran nuestra conciencia concreta.[5] Es decir, el *mundo* humano —lo que en cierta medida es una redundancia o tautología— es societario, y además transcurre en el tiempo; su finitud misma le está exigiendo una evolución. El hombre, la conciencia humana, como diría Dilthey, es una "realidad intersubjetiva e histórica".[6] No podrán dejarse entonces jamás de lado estas dos coordenadas del hecho humano: su dimensión de coexistencia con otras conciencias, y su necesaria inscripción en la temporalidad; ambos condicionantes, por su parte, están incluidos en un mundo, en el horizonte de la vida cotidiana.[7]

Cuando hablaremos de cultura, de nuestra cultura, no podremos dejar de lado estos principios que guiarán nuestra exposición. La cultura será una de las dimensiones, veremos cuál, de nuestra existencia intersubjetiva e histórica, un complejo de elementos que constituyen radicalmente nuestro mundo; ese mundo, que es un sistema concreto de significación, puede ser estudiado, y hacerlo es la tarea de las "ciencias del espíritu". "El hombre —dice Paul Ricoeur— es aquel ser que es capaz de efectuar sus deseos como disfrazándolos, ocultándolos, por regresión, por la creación de símbolos esterotipados".[8]

Todos esos contenidos intencionales, esos "ídolos (que porta la sociedad) como en un sueño despierto de la humanidad, son el objeto de la hermenéutica de la cultura".[9] Hermenéutica, exégesis, develación de la significación oculta es nuestra tarea, y para ello indicaré en esta conferencia algunos pasos metódicos previos en el estudio de la cultura, de la cultura latinoamericana, de nuestra cultura nacional.

Civilización universal y cultura regional

1) ¿Para qué repetir un planteo cuando ya otros lo han expresado? Escuchemos entonces lo que nos dice un pensador francés: "La humanidad, considerada en su totalidad, entra progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo".[10] Es decir, pareciera que existe una civilización mundial y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano y nacional, debemos clarificar los términos que estamos usando. He ya explicado en algunos de mis trabajos la significación de civilización y cultura,[11] aquí resumiré lo dicho ahí y agregaré nuevos elementos que hasta ahora no había considerado.

La civilización[12] es el sistema de instrumentos inventados por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo, pensemos por

ejemplo en un *Pithecanthropus* hace medio millón de años, poseyó ya la capacidad de distinguir entre la mera "cosa" (objeto integrante de un medio animal) y el "medio" (ya que la transformación de cosa en útil sólo es posible por un entendimiento universalizante que distingue entre "esta" cosa, "la" cosa en general, y un "proyecto" que me permite de-formar la cosa en medio-para). El hombre se rodeó desde su origen de un mundo de "instrumentos" con los que convivió, y teniéndolos a la mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo.[13] El "instrumento" —el medio— se evade de la actualidad de la cosa y se transforma en algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, desde la piedra no pulida del hombre primitivo al satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de tecnificación, pero no una distinción cualitativa —ambos son útiles que cumplen con un proyecto ausente en la "cosa" en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo humano.[14]

El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización tiene diversos niveles de profundidad (*paliers*), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad, instrumental "dada a la mano del hombre", el clima, la vegetación, la topografía. En segundo lugar las obras propiamente humanas, como los caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo la

máquina y las herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho, no son un caos sino un cosmos, un sistema —más o menos perfecto, con mayor o menor complejidad—. Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que mostrar que posee un sentido.

2) Antes de indicar la dirección de sentido del sistema hacia los valores, analizaremos previamente la posición del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. "En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran peculiaridad: la vida como tal obra siempre en una *actitud* determinada: la actitud *en* que se obra y *desde* la cual se obra".[15] Todo grupo social adopta una manera de manipular los instrumentos, un modo de situarse ante los útiles. Entre la pura objetividad de la civilización y la pura subjetividad de la libertad existe un plano intermedio, los modos, las actitudes fundamentales, los existenciales que cada persona o pueblo ha ido constituyendo y que lo predetermina, como con una inclinación *a priori* en sus comportamientos[16] (ver el esquema representativo más adelante).

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman un sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento) un azteca lo empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo

e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males. Vemos entonces dos actitudes diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos*, a diferencia de la civilización, es en gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una subjetividad (o de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un nosotros. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su comprensión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en Kenia, y siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar una radio y vestirse "a la occidental". Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables; aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes como bien pudo observarlo Gandhi.[17] El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculados por el grupo inconscientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas —al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aún la del científico positi-

vo—, como bien lo muestra Max Scheler. Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables; es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse o asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización es mundial, y su progreso es continuo —aunque con altibajos secundarios— en la historia universal; mientras que las actitudes (constitutivas de la cultura propiamente dicha) son particulares por definición —sea de una región, de naciones, grupos y familia, y al fin, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal).[18]

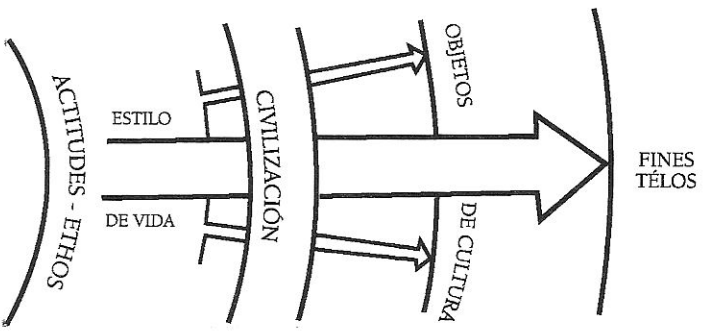
3) Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están referidos a un sentido último, a una premisa radical, a un reino de fines y valores que justifican toda acción.[19] Estos valores se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y tienen por contenido los fines últimos de todo el sistema intencional que llamamos al comienzo *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur (inspirándose por su parte en los pensadores alemanes):[20] núcleo ético-mítico. Se trata del sistema de valores que posee un grupo inconsciente o concientemente, aceptado y no críticamente establecido. "Según esto la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cuál es el centro ideal, ético y religioso";[21] es decir, "la cultura es realización de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un

reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar".[22]

Para llegar a una develación de estos valores, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia de la cultura y de la fenomenología de la religión —porque, hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban, sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales—. Con Cassirer y Freud, el antes nombrado filósofo agrega:

> Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana.[23]

Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura, las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.



4) Se trata ahora de intentar una definición de cultura, o lo que es todavía más importante, comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los valores son los contenidos o el polo teleológico de las actitudes (según nuestras definiciones anteriores, el *ethos* depende del núcleo objetivo de valores), que son ejercidos o portados por el comportamiento cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como totalidad, como un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, lo llamaremos estilo de vida. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un reino de valores que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización —es todo eso y al mismo tiempo.[24]

Por su parte, lo propio de los estilos de vida es expresarse, manifestarse, objetivarse. La objetivación en objetos culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando: las obras de arte, sea literaria, plástica, arquitectónica; la música, la danza; las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general; las ciencias del espíritu —en especial la historia, la filosofía y la teología, pero igualmente el derecho— y, en último lugar, el mismo lenguaje como el ámbito donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua.

Todo ese complejo de realidades culturales —que es la cultura integralmente comprendida—, que llaman los alemanes *espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, pero que recientemente ha utilizado muy

felizmente N. Hartmann), se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa, por ejemplo, es por una parte un objeto de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es un objeto de arte, si ha sido proyectada por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que todo objeto de civilización se transforma de algún modo y siempre en objeto de cultura, y por esto, al final, todo mundo humano es un mundo cultural; expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas u objetos instrumentales impersonales y neutros de un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que sea cultura. *Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un "mundo", un mundo cultural.*[25]

Tenemos conciencia de que esta descripción está permanentemente situada en un nivel estructural, que permite sin embargo todavía ser fundado ontológicamente. En la filosofía de la cultura se habla de valores, estructuras, contenidos, *ethos*. Todas estas nociones pueden ser absolutizadas y estamos en el estructuralismo como posición metafísica; pueden en cambio ser fundadas y nos abrimos entonces al nivel propiamente ontológico. La fundamentación ontológica no es tarea de este artículo.

A veces oímos hablar de que no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Desde ya, y esto podríamos justificarlo largamente —pero es, por otra

parte, evidente—, ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún grupo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro. Se confunden dos preguntas: ¿tiene este pueblo cultura? y ¿tiene este pueblo una gran cultura original? ¡He aquí la confusión!

No todo pueblo tiene una gran cultura, no todo pueblo ha creado una cultura original; pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, por inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. Y paradójicamente, nunca una gran cultura fue desde sus orígenes una cultura original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos pasan de su niñez a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los aqueos, los dorios y los jonios invadieron la Hélade durante siglos no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien, se la arrebataron y copiaron, al comienzo, a los cretenses. Lo mismo puede decirse de los romanos respecto de los etruscos; de los acadios respecto de los súmeros; de los aztecas respecto de la infraestructura de Teotihuacan. Ciertas culturas, junto a su civilización pujante:

> crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida, y lo hicieron en un eterno ciclo de ser humano y de *autointerpretación humana*... Su vida tenía una alta conformación porque en el arte, la poesía y

> la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación y autoformación*. La palabra cultura viene de *colere*, cuidar, refinar; su medio es la autointerpretación.[26]

Lo que, dicho de otro modo, podría expresarse así: un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la conciencia de sus estructuras culturales, de sus últimos valores, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior, la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más consciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una comunidad que será la encargada de objetivar toda la comunidad en obras materiales. En ellas, toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura.

Fidias en el Partenón o Platón en *La república* fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los atenienses las estructuras ocultas de su propia cultura. Igual función cumplió Nezahualcóyotl, el *tlamatini* de Tezcoco, o José Hernández con su *Martín Fierro*.[27] El hombre culto es aquel que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir la autoconciencia de sus propias estructuras:

> es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto

> y al requerimiento de la hora [...] En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido.[28]

Este sentido es el de su propia cultura. Ya que "conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad [...] La conciencia cultural resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica", nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*.[29]

Vemos que hay una como co-vinculación entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos; y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado (tradición) y creador de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, en el círculo familiar, en las instituciones; ya que "educar significa siempre propulsar el desarrollo metódico teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformadas".[30] No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

El punto de partida del proceso generador de las altas culturas fue siempre una "toma de conciencia"; un despertar de un mero vivir para descubrirse viviendo, un recuperarse a sí mismo de la alienación en las cosas para separarse de ellas y oponerse como conciencia en vigilia. Es aquello que Hegel ha magníficamente señalado en sus obras cumbres con el nombre de *Selbstbewusstsein*:

autoconciencia,[31] y que en uno de sus escritos de juventud queda bien descrita en la vida de Abraham:

> La actitud que alejó a Abraham de su familia es la misma que lo condujo a través de las naciones extranjeras con las cuales creó continuamente situaciones conflictivas, esta actitud consistió en perseverar en una constante oposición (separación, libertad) con respecto a toda cosa... Abraham erraba con sus rebaños en una tierra sin límites.[32]

Es decir, nos es necesario saber separarnos de la mera cotidianidad para ascender a una conciencia refleja de las propias estructuras de nuestra cultura, y cuando esta autoconciencia es efectuada por toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos con confianza esperar un futuro mejor. Y en América Latina, ciertamente, hay una generación a la que le duele ser latinoamericano.

> El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, discurso que más tarde fue incorporado a su obra con el nombre de "Notas sobre la inteligencia americana". Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, de la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: "La inmediata generación que nos

> precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas[33] [...] Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación".[34]

Es trágico que nuestro pasado cultural sea heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero es aún más trágico que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América Latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones. ¿No criticó acaso despiadadamente Platón a Homero? ¿Tuvo conciencia de que su propia crítica era la mejor obra de su cultura? La generación socrática —y el siglo de Pericles que la antecediera— fue la generación de toma de conciencia de la cultura griega. ¡Su pasado era miserable si se lo comparaba con el de Egipto y de Mesopotamia!

¡He aquí nuestra misión, nuestra función! ¡He aquí el sentido de este primer Curso de Temporada! Nos es necesario tomar conciencia de nuestra cultura, no solo tomar conciencia sino transformarnos en los configuradores de

un estilo de vida y esto es tanto más urgente cuando se comprende que:

> la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única. [...] Todos experimentamos, de diversas maneras y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, y al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio heredado.[35]

Como latinoamericanos que somos, esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea. ¿Originalidad cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea?

Cultura latinoamericana

1) Las historias particulares de nuestras naciones latinoamericanas tienen en su configuración independiente presente una corta historia; en el mejor de los casos su cuerpo de leyes fundamentales acaba de cumplir un siglo. El grito de independencia lanzado al comienzo sin demasiada confianza se fue arraigando por la debilidad hispánica. Los antiguos virreinatos, a veces sólo audiencias o capitanías generales, autónomas más por las distancias que por la importancia del número de habitantes, de su economía o cultura, fueron —siguiendo un acontecer

análogo— organizándose en naciones desde 1822, terminado el doble proceso revolucionario.

Muy pocas de nuestras naciones tuvieron en su pasado prehistórico una raíz lo suficientemente firme como para justificar una personalidad comunitaria e histórica adecuada; nos referimos a México, Perú y Colombia, ámbito geográfico de las únicas tres altas culturas amerindias. La vida colonial, por su parte, hubiera permitido quizá el nacimiento de dos o tres naciones —en torno al México del siglo XVI, de Lima del XVII, y de Buenos Aires del XVIII— y sin embargo vemos que pasan hoy las veinte naciones, no siendo ninguna de ellas un "campo inteligible de estudio histórico", al decir de Toynbee. En otras palabras, ninguna de ellas puede dar razón acabada de su cultura, ni siquiera de sus instituciones, ya que todo fue unitario en la época de la *cristiandad colonial*, y reacciones análogas produjeron la emancipación. Pretender explicar nuestras culturas nacionales por sí mismas es un intento imposible, es un nacionalismo que debemos superar. Pero no sólo debemos sobrepasar las fronteras patrias, sino ciertos límites históricos productos de una periodización demasiado estrecha. No podremos explicar nuestras culturas nacionales si nos remontamos a algunas revoluciones recientes, si partimos de los comienzos del siglo XIX. Las mismas culturas amerindias sólo nos darán un contexto y ciertos elementos residuales de la futura cultura latinoamericana. Es decir, debemos situarnos en una visión de historia universal para desentrañar el sentido de nuestra cultura.[36]

2) Para abarcar adecuadamente el sentido profundo y universal de nuestra cultura amerindiana, debemos incluir en nuestra mirada de conjunto al hombre desde su origen, debemos verlo progresar en el Paleolítico africano y euroasiático, para después, muy tardíamente, partir hacia América y ser, hecho a veces dejado de lado, el más asiático de los asiáticos, el más oriental de los orientales —tanto por su raza como por su cultura—. Colón descubrió, efectivamente, hombres asiáticos. Para situar y comprender las altas culturas americanas debe partirse de las organizadas desde el IV milenio a. C. en el Nilo y Mesopotamia, para después avanzar hacia el Oriente y poder vislumbrar las grandes culturas neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. He ahí nuestra prehistoria. Todas estas altas culturas amerindias no tuvieron un contacto directo con las culturas euroasiáticas —y si hubo alguno fue a través de los polinesios—, pero fueron el fruto maduro de estructuras ya configuradas en el Paleolítico, cuando el americano habitaba todavía el Asia oriental y las islas del Pacífico.

Lo más importante es que nuestra proto-historia (nuestra "primera" constitución o la formación de los elementos más radicales de nuestra cultura) comenzó allá, en esa Mesopotamia antes nombrada, y no en las estepas euroasiáticas de los indoeuropeos. La proto-historia de nuestra cultura, de tipo semito-cristiano, se origina en aquel IV milenio a. C., cuando por sucesivas invasiones las tribus semitas fueron influyendo toda la Media Luna. Acadios, asirios, babilonios, fenicios, arameos, hebreos, árabes y, desde un punto de vista cultural, los cristianos, forman parte de la misma familia.

Ese hombre semito-cristiano fue el que dominó el Mediterráneo romano y helenista; fue el que evangelizó a los germanos y eslavos —indoeuropeos como los hititas, irálicos, hindúes, griegos y romanos—. Y por último dominaron igualmente la península Ibérica, semita, desde un punto de vista cultural, tanto por el Califato de Córdoba como por los Reinos de Castilla y Aragón. Los últimos valores, las actitudes fundamentales del conquistador, si se intenta una explicación radical, deberán remontarse hasta donde lo hemos indicado, es decir hasta el milenio IV a. C. y junto a los desiertos sirio-arábigos. Nuestra historia propiamente latinoamericana comienza con la llegada de un puñado de hispánicos que, junto a su mesianismo nacional, poseían sobre los indios una ventaja inmensa tanto en sus instrumentos de civilización como en la coherencia de sus estructuras culturales. Nuestra historia latinoamericana comienza en 1942; por el dominio indiscutido del hispánico de la tardía Cristiandad medieval pero ya renacentista, sobre decenas de millones de asiáticos o, de otro modo, de asiáticos y australoides que desde miles de años habitan un continente inmenso por su espacio, y terriblemente corto en su a-historicidad. El indio no posee historia porque su "mundo" es el de la intemporalidad de la mitología primitiva, de los arquetipos eternos;[37] el conquistador comienza una historia y olvida la suya en Europa. América hispánica parte entonces a cero. ¡Angustiosa situación de su cultura![38]

¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Hay naciones en el mundo que significan una totalidad cultural con sentido; pensemos en Rusia, China, India. Hay otras que poseen una perfecta coherencia con su pasado y que con

otras naciones constituyeron una cultura original; tal sería el caso de Francia, Alemania, Inglaterra. Hay en cambio naciones absolutamente artificiales que no poseen ni unidad lingüística, religiosa o étnica; como por ejemplo el Congo belga o Sudáfrica. ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Están como a medio camino. Poseen sus Estados nacionales, sus historias autónomas desde hace sólo siglo y medio, ciertas modalidades distintivas de un mismo estilo de vida, de una misma cultura común.

Evidentemente tenemos poetas y hasta movimientos literarios; arquitectura, artistas plásticos; pensadores, filósofos, historiadores, ensayistas y sociólogos; lo que es más: tenemos ciertas actitudes ante la civilización, ciertos valores. ¿Pero las diferencias entre nación y nación latinoamericana son tan pronunciadas como para poder decir que son culturas distintas? Hay profundas diferencias entre Honduras y Chile, entre Argentina y México, entre Venezuela y Uruguay. ¿Pero acaso no hay mayor similitud entre los habitantes de Caracas, Buenos Aires, Lima o Guatemala, que entre esos ciudadanos de la cultura urbana latinoamericana y un gaucho de las Pampas o del Orinoco, o un indio de las selvas peruanas o de la meseta mexicana?

Nuestras culturas nacionales son ámbitos con cierta personalidad, dentro de un horizonte que posee, sólo él, alguna consistencia como para pretender el nombre de cultura propiamente dicha. Es decir, de la cultura latinoamericana todas nuestras naciones son partes constitutivas. Esa misma cultura regional, original y nuestra, ha sido durante cuatro siglos, de una manera u otra —como toda cultura germinal—, un ámbito secundario y marginal, pero cada vez más autónomo, de la cultura

europea. De ésta, sin embargo, Latinoamérica, por la situación de su civilización —de las condiciones sociopolíticas, económicas y técnicas del subdesarrollo—, pero al mismo tiempo por la toma de conciencia de su estilo de vida, tiende a independizarse.

Nuestra hipótesis es la siguiente: *Aún para la comprensión radical de cada una de nuestras culturas nacionales se deberá contar con las estructuras de la cultura latinoamericana, como su horizonte.*

No puede postergarse el análisis de Latinoamérica para un futuro remoto, cuando el estudio de nuestras culturas nacionales haya terminado. Es un absurdo en morfología cultural, ya que son las estructuras del *todo* las que *explican* la morfología de las partes. En fisiología se estudia la totalidad funcional del cuerpo, lo que permite descubrir los órganos y sus actividades complementarias.

Los estudios nacionales, regionales o locales añadirán las modalidades propias de vivir de la existencia de los valores comunes, las actitudes del grupo mayor, los estilos de vida latinoamericanos. En el plano de los acontecimientos históricos es necesario partir de lo local para elevarse a lo nacional e internacional. En el plano de las estructuras culturales habrá que saber elegir algunos elementos esenciales de todos los componentes de la cultura, para estudiar las estructuras comunes.

Desde esas estructuras comunes, las particularidades nacionales aparecerán nítidamente. De lo contrario se mostrará como nacional lo que es común herencia latinoamericana, y se perderán rasgos propiamente nacionales. En nuestro país, por ejemplo, no existe ninguna biblioteca, ningún instituto que se dedique a la investi-

gación de la cultura latinoamericana. Entidades como el *Iberoamerikanische Institut* de Berlín, paradójicamente, no abundan en América Latina. Y mientras Latinoamérica no encuentre su lugar en la historia universal de las culturas, nuestras culturas nacionales serán como frutos sin árbol, como nacidas por generación espontánea. Un cierto "nacionalismo" cultural nos lanzó al encuentro de lo nacional. ¡Es necesario dar un paso adelante y descubrir Latinoamérica para salvar nuestra misma cultura nacional! ¡Es necesario, entonces, superar dicho nacionalismo!

Además, deberá contarse para todo estudio, con la existencia de similitudes de ciertos ámbitos situados entre América Latina como todo y cada nación. Así existe una América Latina del Caribe, otra de los Andes (incluyendo Colombia y Chile), la del Amazonas y la del Plata. Esos subgrupos no pueden dejarse de lado cuando se tiene en cuenta la cultura nacional. Si se quisiera aún simplificar más, podría hablarse de una América Latina del Pacífico, que mira hacia un pasado prehistórico y una del Atlántico, más permeable a las influencias extranjeras y europeas.

3) ¿Cómo efectuar o poseer el *saber culto*, qué significa tener una conciencia refleja de las estructuras orgánicas de nuestra cultura latinoamericana y nacional? Se deberá proceder analizando pacientemente cada uno de los niveles, cada uno de los elementos constitutivos de la cultura.

El núcleo simbólico o mítico de nuestra cultura, los valores que fundamentan todo el edificio de las actitudes y estilos de vida, son un complejo intencional que tiene su estructura, sus contenidos, su historia. Efectuar un análisis morfológico e histórico, aquí, sería imposible,[39]

sólo indicaremos las hipótesis fundamentales y conclusiones a las que llegan.

Hasta el presente se están realizando algunos trabajos sobre las historias de las ideas en América latina;[40] pero nosotros no nos referimos a las ideas, a los sistemas expresos, sino a las *Weltanschauungen* concretas, a las estructuras intencionales no sólo de los filósofos o pensadores, sino también las que posee el hombre de la calle en su vida cotidiana, y bien, los últimos valores de la prehistoria, de la proto-historia y de la historia latinoamericana (al menos hasta bien entrado el siglo XIX) deberemos ir a buscarlos en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Para ello, deberemos usar principalmente los instrumentos de las historias y fenomenologías de las religiones, y esto porque, hasta la reciente secularización de la cultura, los valores fundamentales o los primeros símbolos de un grupo fueron siempre las estructuras teo-lógicas —decimos explícitamente: un logos de lo divino.

En América, el estudio de los valores de nuestro grupo cultural, deberá comenzar por analizar la conciencia primitiva y su estructura mítica amerindia,[41] en cuyos ritos y leyendas se encuentran los contenidos intencionales, los valores que buscamos —como bien lo sugiere Paul Ricoeur,[42] siguiendo el camino de Jaspers—. La filosofía no es sino la expresión racional (al menos hasta el siglo XVII) de las estructuras teológicas aceptadas y vividas por la conciencia del grupo.[43] En un segundo momento se observará el choque del mundo de valores amerindios e hispánico, no tanto en el proceso de la conquista como en el de la evangelización. El predominio de los valores

semito-cristianos, con las modalidades propias del mesianismo hispánico medieval y renacentista en parte, no dejará de lado cierto sincretismo, por la supervivencia de mitos amerindios en la conciencia popular. Habrá que ver después la configuración propia de dichos valores en la historia de la Cristiandad colonial. Su crisis se producirá mucho después de la Emancipación, por el choque de corrientes procedentes de Europa a partir de 1830, que sólo lograrán imponer sus contenidos con la generación positivista desde el 1870.

El fenómeno más importante será, entonces, el de la secularización; de una sociedad del tipo de la Cristiandad —lo que supone valores semejantes para todos y relativa intolerancia con los ajenos— se pasará a una sociedad de tipo profana y pluralista. Sin embargo los contenidos últimos del núcleo mítico, bien que secularizado, permanecerá idéntico. La visión del hombre, de la historia, del cosmos, de la trascendencia, de la libertad seguirán siendo —exceptuando minorías que ejercen frecuentemente el poder— las ancestrales. Lo muestra la desaparición total del positivismo; lo muestra que los que se inspiraron o inspiran en modelos exclusivamente norteamericanos, franceses o ingleses terminan por sentirse ajenos en América Latina o, lo que es lo mismo, América Latina los rechaza por extranjeros.

Creo que nos es necesario, con autoconciencia, analizar ese mundo de valores ancestrales, descubrir sus últimos contenidos, aquello que tienen de permanente y esencial, y que nos permitirá salir con éxito de la doble situación y necesidad de desarrollar nuestra cultura y civilización.[44]

Lo mismo puede decirse de nuestro *ethos*, del organismo de actitudes fundamentales —que constituyen los valores—.[45] Aquí la situación es más delicada todavía. Los latinoamericanos no poseemos el mismo *ethos* trágico del indio, que le lleva a aceptar pacientemente un Destino necesario; ni tampoco el del hispánico, que de un modo clarividente nos lo describe Ortega y Gasset del siguiente modo: el español es el hombre que tiene:

> aquella capacidad de estar siempre —es decir, normalmente y desde luego— abierto a los demás y que se origina en lo que es a mi juicio, la virtud más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida o, si quiere expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida... El español no tiene última y efectivamente necesidades; porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida.[46]

Nosotros, en cambio, tenemos otro *ethos* que con palabras seguras Mayz Vallenilla lo describe diciendo que "frente al puro Presente —he aquí nuestra primordial afirmación— nos sentimos al margen de la Historia, y actuamos con un temple de radical precariedad";[47] y esto "sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su Mundo en torno, a través del temple

de una reiterada y consecuente *Expectativa* frente a lo Advenidero".[48]

Y aún de manera más clara se nos dice que "América es lo inmaduro". Quizá el solo hecho de que un americano (y ya va más de uno) lo sostenga sin rubor, puede ser signo de una primera salida de este mundo de inmadurez; pero lo que es más importante a mi modo de ver, para que sea posible esa salida, es que tengamos conciencia de tal inmadurez. "Sin esta toma de conciencia que es un hacerse cargo de la real situación de América y la Argentina, no nos será posible avanzar un paso".[49] O como nos dice el ya nombrado filósofo madrileño, "el alma criolla está llena de promesas-heridas, sufre radicalmente de un divino descontento —ya lo dije en 1916—, siente dolor en miembros que le faltan, y que sin embargo no ha tenido nunca".[50]

Pero no debemos pensar que nuestro *ethos* es un conjunto de negatividades, ya que "América latina no tiene al parecer la conciencia tranquila en cuanto a sus sentencias".[51] Nuestro *ethos* posee indiscutiblemente una actitud fundamental de "espera" que no es todavía "esperanza", y es por ello, por ejemplo, que los revolucionarios a ultranza obtienen algunos triunfos momentáneos porque utilizan esa dosis de vitalidad a la espera de algo mejor.

Tampoco pienso abordar aquí todo el plexo de actitudes que constituyen el *ethos* latinoamericano, para lo cual será necesario echar mano, igualmente, de un método fenomenológico, ya que es en la modalidad peculiar de nuestro pueblo donde la conciencia humana en general queda determinada por un *mundo*-nuestro, por las

circunstancias que son irreductibles de total comunicación.[52] Además de una investigación estructural se deberá, siempre, contar con la evolución de los fenómenos, y por ello sería, igualmente, un estudio histórico.

Por último, debemos ver el tercer aspecto de los constitutivos de la cultura, el estilo total de vida y las objetivaciones en objetos artísticos o culturales propiamente dichos. Este nivel ha sido más estudiado, y es sobre el que poseemos más investigaciones escritas. Se trataría de las historias del arte, de la literatura, del folklore, de la arquitectura, de la pintura, de la música, del cine, etcétera; es decir, se trata de comprender la originalidad de dichas objetivaciones, que son la expresión de un estilo de vida. Evidentemente, la clara comprensión de este estilo de vida sólo se logra por el análisis del núcleo fundamental de valores y de las actitudes orgánicas del *ethos*, tarea previa que hemos esbozado en los dos apartados anteriores. Lo que falta, sin embargo, hasta el presente, es una visión de conjunto, de manera evolutiva y coherente, de todos los niveles de las objetivaciones culturales. Una obra que reuniera todas las artes y movimientos culturales latinoamericanos y mostrara sus vinculaciones, entre ellos mismos y con los valores que los fundamentan, las actitudes que los determinan, las circunstancias históricas donde nacieron y que los modifican. No poseemos todavía una historia de la cultura latinoamericana, una exposición de nuestro peculiar mundo cultural.

Cultura nacional

1) Ahora sí podemos abordar el problema de la evolución con sentido de contexto, de la cultura nacional, y lo que diremos de Argentina en particular se puede aplicar analógicamente a todas las demás naciones latinoamericanas —y decimos analógicamente, ya que habrá matices, grados, planos de diversa aplicabilidad.

Lo primero que deberemos rechazar en la comprensión de nuestra cultura nacional es un extremo, que se denomina *nacionalismo*, como la posición de aquellos que sostienen la utópica posición —sean de derecha, de izquierda o "liberales"— de absolutizar la nación; posición que de un modo u otro debe remontarse a los ideólogos franceses del siglo XVIII o a Hegel a comienzos del XIX. Pero igualmente debemos superar cierto *racismo* —aún el de aquellos que con un puro indigenismo llegan a decir "por la raza"— ya que los racismos, sean germánicos o amerindios, proponen la primacía de lo biológico sobre lo espiritual y definen al hombre en su nivel zoológico. Pero al mismo tiempo debemos dejar de lado un fácil *europeísmo* que significa postergar la toma de responsabilidad de nuestra propia cultura y la continuación de una ya ancestral alineación transatlántica.[53]

Debemos situar entonces nuestra nación en América Latina, nuestra patria chica en nuestra patria grande, Latinoamérica; no sólo para comprendernos como nación, sino para intervenir con algún peso y sentido en el diálogo mundial de las culturas —y aun en el desarrollo integral de nuestra débil civilización—. Lo necesario es saber discernir, separar, distinguir para después saber unir,

integrar. Debemos saber en qué niveles nuestra cultura es dependiente histórica y estructuralmente de otros pueblos, y en qué niveles se encuentra su estilo, su temple propio. Si queremos autoctonizar todo, podemos caer en posiciones ridículas —la intención de un conocido antropólogo argentino, expresa el deseo de objetivar nuestra originalidad hasta en el plano de la antropología física, pretendiendo una "raza pampeana autóctona"; ¡es el colmo de un mito llevado hasta sus raíces zoológicas!—: debemos saber dónde y cómo buscar nuestra originalidad, tanto como latinoamericanos que como argentinos.

Nuestra historia cultural, la que se inicia por el choque de lo amerindio y lo hispánico en Argentina, se origina en el norte y el oeste de nuestro actual territorio; para comprender Salta del Tucumán, Cuyo, Asunción del Paraguay —en su casi siniestra pobreza del siglo XVI— debemos ir hasta Perú y Chile, pero en especial a Lima. Poco tiempo después, sobre la sangre del indio de la *mita,* el Potosí justifica acercar al Plata un nuevo centro cultural: Chuquisaca. Sólo en el siglo XVIII triunfará el Atlántico sobre el Pacífico y el Caribe, y nacerá el gran puerto de Buenos Aires, que insensiblemente comenzará a ser el eje de la cultura nacional. Mientras tanto Córdoba seguirá siendo la heredera de la predominancia del Pacífico, de Lima y Chuquisaca, ciudad tradicional porque antigua, representativa porque ocupando el centro fue nuestro primer reducto de cultura nacional.[54]

El primer momento de nuestra historia cultural es, sin lugar a dudas, el de la Cristiandad colonial;[55] en ese mismo periodo se perciben, fácilmente, submomentos. En primer lugar, los tiempos de la epopeya de la conquista

con Asunción fundada en 1536, y La Plata de Chuquisaca en 1538 —de cuyas objetivaciones culturales no conservamos casi nada en obras materiales, pero sí las instituciones sociales esenciales: el indio fue relegado a ser una clase secundaria—. Después la vida colonial de criollos y mestizos bajo la administración hispánica, de gran pobreza y limitados medios, dependiendo de Charcas —cuya Audiencia fue fundada en 1559— y posteriormente de Audiencias autónomas hasta la creación del Virreinato del Río de la Plata.

La cultura nacional colonial "primera forma" —bajo los Austrias, hasta 1700— es la de algunos aldeanos perdidos en un espacio inmenso rodeado de amerindianos hostiles. Córdoba es la única luz "ciudad letrada" entre pueblluchos de algunos vecinos.

En el XVIII, la influencia de los Borbones y los jesuitas introdujo en la Facultad de Arte de Córdoba no sólo las filosofías de Descartes y Wolff, sino igualmente la de Newton, el liberalismo español y el iluminismo europeo. Del Renacimiento se pasó al Barroco, de éste al Rococó y por último al Neoclasicismo. La Independencia no produjo una ruptura importante al nivel cultural. La oligarquía criolla se hizo cargo del poder cultural, desplazando a los españoles.

Un nuevo periodo realmente distinto comienza con la generación romántica. El *Dogma socialista* (1838) de Esteban Echeverría marca el comienzo de una nueva postura ante la existencia. No debemos olvidar que Mariano Moreno estudió en Chuquisaca y Manuel Belgrano en Salamanca; ellos cumplieron en sus actos históricos lo que habían aprendido en las aulas y en su mundo ambiente

intelectual. Sin embargo, toda gran revolución en el plano de la cultura necesita un orden jurídico que lo respalde. Es por ello que sólo en 1853, y mejor aún desde 1860, el nuevo estilo de vida se hace cargo de la cultura nacional, son entonces Alberdi, Sarmiento, Mitre. Esta generación percibió claramente la postración a que nos había llevado cierta tradición de la Cristiandad colonial, y por ello, a fin de beneficiar los adelantos de la civilización, perdieron quizá el gusto de la cultura nacional —en esto Hernández, con su *Martín Fierro,* vino a oponerles una visión antitética—. De todos modos el impulso había sido dado, y sea por la inmigración (en 1864 Argentina tenía un millón 800 000 habitantes con 15% de extranjeros; en 1914 eran ya ocho millones con 30% de extranjeros), sea por el "positivismo teórico importado de Europa",[56] lo cierto es que en "la cultura argentina predomina el elemento europeo y atlántico moderno".[57] Se produjo la irrupción de la civilización occidental, de la modernidad al nivel de los instrumentos, que no encontrando una cultura profundamente establecida ni un pueblo suficientemente numeroso arrasó con los valores ancestrales, o al menos los desorbitó. De todos modos el krausismo, naturalismo, positivismo y cientificismo dieron paso a una generación distinta: al conciencialismo de Korn, el idealismo de Alberini, el pensamiento tradicional de un Martínez Villada, la antropología de un Romero, por hablar sólo de filósofos. Pero esta generación antipositivista fue igualmente europeizada, y virtió en nuestro medio lo pensado por otros en otros ámbitos.

Poco después, a partir del 30, la generación de Lugones, Scalabrini Ortiz o Martínez Estrada —cuyo libro

Radiografía de la pampa fue premiado en 1933— se produce la reacción nacionalista a nivel propiamente cultural, cuya consigna puede resumirse así: "No sólo basta falsear la historia para robustecer el espíritu nacional [tal como lo comprendían a quienes Martínez Estrada critica], sino que también es suficiente para ello alterar el sentido verdadero de la historia".[58] Esta generación, influenciada por el movimiento nacionalista europeo, de manera directa o indirecta —sea por Maurras o por otros—, pero partiendo de una realidad argentina, impusieron su temple en la cultura nacional.

Creo que nuestra misión es discernir todo lo que de valioso tienen todas las posturas expuestas —la de los hispanistas coloniales, de los liberales post-revolucionarios, de los positivistas en pro de la civilización occidental, la de los nacionalistas, y aún las de aquellos revolucionarios que pretenden modificar violenta y rápidamente la realidad nacional—. Es necesario comprender esas posturas y asumirlas en una visión que supere los extremismos de la unilateralidad. Quizá la única solución es radicalizar a Argentina en América Latina, buscando en ese horizonte cultural su originalidad propia, para que nuestra definición cultural nos permita progresar en el nivel del espíritu e igualmente en el de la civilización material a la que tanta necesidad tiene nuestro pueblo.

El núcleo fundamental de nuestros últimos valores, aquellos que nos permiten —por sus contenidos— explicarnos lo que es el hombre, el mundo, la trascendencia, la historia, la libertad, la moralidad de la conducta, las leyes, el bien común, el sentido de la técnica, las relaciones del poder temporal y espiritual, en fin, los

contenidos de los valores de una cultura, el núcleo mítico, no es otro que el milenario del judeo-cristianismo, aunque profundamente *secularizado* en nuestra época. Que se entienda bien, no me refiero a una religión positiva, sino a una estructura, una *Weltanschauung* diría Dilthey, un organismo intencional. Si enfrentamos un "argentino medio" con un hindú y un africano animista, veremos como reaccionan, como conciben de manera radicalmente distinta su propio ser humano, su función en la historia. Un hindú, por ejemplo, se situará indiferente ante el progreso de la civilización, porque en su "vía de salvación", el nirvana, no necesita todos los instrumentos materiales que le aporta la técnica contemporánea.

Mientras que un argentino —sea por su conciencia judeo-cristiana explícita, sea por esa misma conciencia secularizada— se situará ante la civilización activamente, porque el progreso instrumental se efectúa en función del bienestar corporal y espiritual, posición consecuente con la antropología semita que no admite el dualismo, si no que propone una radical unidad del hombre y le exige una responsable actuación histórica.[59] Si nos situamos en este nivel cultural, podrá observarse que es imposible ir a buscar en nuestra corta historia nacional independiente —de un siglo y medio— los fundamentos de los últimos valores de nuestra cultura nacional que tienen casi sesenta siglos. Evidentemente nuestra nación, nuestra comunidad, por el influjo de su historia particular, de los componentes de su sociedad, por la geografía ambiente, ha ido modificando dichos valores, pero, no debemos olvidarlo, la estructura misma no ha cambiado, aunque secularizada, y es la ancestral milenaria. Para ello nos basta

recorrer, por ejemplo, las historias de la filosofía argentina.[60] Como por un movimiento dialéctico del péndulo que no quiere abandonar el centro de gravedad, de su tradición, las generaciones positivistas de Francisco Ramos Mejía o José Ingenieros tuvieron su posición antitética en Alejandro Korn o Coriolano Alberini, en Alberto Roges o Martínez Villada.

Si estudiamos detalladamente el pensar argentino en sus metafísicas, éticas, estéticas, filosofías de la historia, veremos cómo, al final, son los mismos valores ancestrales —sea por relectura de los libros fundamentales de la tradición judeo-cristiana, sea por la influencia de la cultura europea, sea por ambas *secularizadas* o simplemente porque se las vive en el mundo ambiente—. Esto hace pensar a algunos, por ejemplo O. Derisi, que en Argentina no hay una cultura propia; confunden el último núcleo de valores con el estilo y expresión propios de la vida. Diversas culturas pueden tener un mismo núcleo de valores; así por ejemplo la cultura rusa-bizantina y la medieval-latina, aunque una seguía la tradición bizantina y la otra la romano-latina. Sin embargo, junto a los primeros valores de las cosmovisiones de tipo judeo-cristianas (entre las cuales debe contarse aún el marxismo como la más importante secularización en nuestro tiempo), existe una "constelación de valores secundarios" propios de nuestro ámbito nacional. Estos debemos analizarlos en una historia de la filosofía o de la *Lebenswelt* cotidiana de nuestra nación, y esta tarea no se ha efectuado todavía.[61]

El núcleo de valores de nuestra cultura nacional se definirá por una constelación de valores secundarios, que se recortará con mayor o menor nitidez dentro del con-

texto latinoamericano. De todos modos, siendo una Argentina aluvional nos "sería difícil [indica José Luis Romero] afirmar hoy cómo somos argentinos, cuáles nuestras características predominantes, cuáles los rasgos que nos son comunes; difícil, si deseamos ser sinceros con nosotros mismos",[62] pero no imposible —agregaría por mi parte— si nos detenemos a fijar previamente un método.

Pero además, y aun como nivel propiamente definitorio, será el *ethos* de nuestro pueblo el que nos permitirá describir nuestra cultura. En primer lugar, el conquistador, el criollo o el inmigrante quedan en Argentina consternados ante el *espacio*. Desde el vértice de la Acrópolis de Atenas, junto al templete de la Victoria, pude observar no sólo el Pireo y Salamina, sino igualmente las cadenas de montañas que limitan el recinto dentro del cual acaeció lo esencial de la historia ateniense. Desde la cumbre del monte Garisim pude contemplar los montes de la cadena de Hermón al norte y los de Judea al sur; todo el horizonte dentro del cual efectuó su obra mesiánica el fundador del Cristianismo. ¡Un *espacio* limitado a las posibilidades concretas del hombre, a dos o tres días de marcha a pie! Mientras que en nuestra Argentina un espacio infinito absorbe como sediento desierto la diminuta conciencia humana que intenta levantar su espíritu. En pocos kilómetros hemos viajado de Zürich a Basel, Freiburg, Heidelberg, Tübingen; unas horas más y llegamos a París o Bruselas. Miles de aglomeraciones humanas nos hablan de historia. Nuestro espacio impersonal está además desprovisto de pasado, y ni siquiera tiene sentido. He aquí el segundo nivel. El *tiempo*. Para el indio al menos, cada riachuelo, cada montaña o quebrada tenía el nombre y era lugar de

un *huaca*: era un espacio con significación. Nosotros, hijos de inmigrantes —mi bisabuelo, un socialista de Schweinfurt, partió de Alemania en 1870, cuando se produjo la guerra entre Prusianos y Bávaros—, les hemos puesto nombre a esos "accidentes geográficos", y en vez de ser parte de un "mundo" es sólo una "cosa" extraña. Extranjeros y como perdidos en nuestra tierra, "tierra geométrica, abstracta y como vacía".[63] De su inseguridad en el presente le viene su expectativa; de su desolación, su tristeza —cantada por todas nuestras músicas—; de su superficialidad, de la falta de cultura o de historia vivida con conciencia, el estar a la defensiva, el envidiar, el murmurar contra quien pretende evadirse de esa situación; es el "guarango que corroborará su imaginaria superioridad sobre el prójimo, sometiéndole a burlas del peor gusto",[64] ya que el "otro se me presenta como reproche".[65]

"La gran aldea" no queda exenta de esta crítica,[66] y lo que es peor, a veces manifiesta una tendencia que tiende a "bastardear"[67] lo poco de originario que tenemos. Efectuar una descripción coherente del *ethos* argentino no ha sido todavía intentado, supondría un conocimiento acabado de todas nuestras manifestaciones culturales analizadas con un método fenomenológico finamente aplicado. En último grado, "la originalidad del hombre americano se halla encubierta —y allí tendremos que buscarla y descubrirla— en su peculiar manera de experimentar el Ser".[68] Es decir, corporalidad, temporalidad, intersubjetividad deberán pasar por el registro de nuestra historia existencial argentina.

Nuestro estilo de vida argentino —que es ya la conducta, el operar mismo determinado por el núcleo de valores, sean los fundamentales o su constelación secundaria, y las actitudes o existenciales concretos— podemos descubrirlo por sus obras, por las obras artísticas. Al ser una comunidad aluvional, o no del todo integrada, nos mostrará que nuestra evolución de estilo no es autónoma ni isonómica (como cuando un grupo cultural evoluciona a partir de sus propias premisas), sino heterónoma y como obrando por saltos. Nuestro estilo, todavía juvenil, tiene sus ojos puestos más en Europa, Estados Unidos —y para algunas minorías aún en Rusia— que en la propia originalidad, tradición, en las estructuras propias de nuestra cultura. En las historias y en las obras de arte puede estudiarse ese estilo nuestro —y en las conferencias que seguirán a ésta donde se abordarán muchos de dichos aspectos—. Para resumir, creo que la palabra de Ortega y Gasset tiene todavía valor ya que "todo ese deplorable mecanismo (de lo negativo en el argentino) va movido originariamente por un enorme afán de ser más: por una existencia de poseer altos destinos... Este dinamismo es el tesoro fabuloso que posee la Argentina".[69] Sí, nuestra nación no sólo está a la expectativa, sino que está como atravesada en su historia por un estilo de esperanza contra toda desesperanza y no así otras naciones hermanas. Pero para que esa esperanza no sea una mera ilusión debemos considerar la realidad y despojándonos de lo apariencial e ilusorio; debemos superar el nacionalismo y abrirnos al horizonte latinoamericano; dejar la improvisación y aferrarnos a la paciente labor efectuada con seriedad. Y para terminar, digamos con el poeta que:

> he aquí que de pronto este país me desespera, me desalienta. Contra ese desaliento me alzo, tomo la piel de mi tierra, su temperatura. Estoy al acecho de los movimientos mínimos de su conciencia, examino sus gestos, sus reflejos, sus propensiones —y me levanto contra ella, la reprocho, la llamo violentamente a su ser cierto, a su ser profundo. Cuando está a punto de aceptar el convite de tantos extravíos.[70]

Quizás alguien se pregunte que nuestro aporte positivo en esta conferencia es muy limitado. Lo sabemos, pero creemos que sólo con un esfuerzo metódico que permita abrir los horizontes del planteo de nuestros problemas nacionales a la historia universal y latinoamericana, sabiendo situar las diversas cuestiones dentro de una filosofía de la historia y antropología filosófico-cultural, podrá avanzar en esta difícil tarea de nuestra auto-definición o, dicho de otro modo, en la toma de conciencia que signifique un saber culto. Será necesario, fundamentalmente, abrir estas reflexiones al horizonte ontológico.

Notas

[1] Este trabajo fue la conferencia inaugural dada por el autor como inicio del I Curso de Temporada de la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina) en 1967.

[2] Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre de nuestros días*. México: UNAM, 1959, p. 143.

[3] José Ortega y Gasset, "Carta a un joven argentino que estudia filosofía" en *Revista de Occidente* (Madrid, t. II, 1946); en ella dice todavía algo enteramente cierto y actual: "Yo espero mucho de la

juventud intelectual argentina, pero sólo confiaré en ella cuando la encuentre resuelta a cultivar muy en serio el gran deporte de la *precisión mental*" (*ibid.*, p. 342).

[4] *Ibid.*, p. 340.

[5] Sobre la noción de mundo, véase mi artículo "Situación problemática de la antropología filosófica" en *Nordeste* (núm. 7, Resistencia, 1965, pp. 101-129); también puede consultarse en A. de Waelhens, *La philosophie et les expérienceu naturelles* (La Haye: Nijhoff, 1961, pp. 108 ss), para quien el *mundo* es el horizonte donde un sistema intencional permite manifestar el sentido de nuestra existencia.

[6] Véase "Geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" en *Einleitung*, Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, I, p. 33.

[7] Lo que la fenomenología llama el *Lebenswelt*, y que Husserl trató especialmente en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana, VI; entre otros manuscritos del mismo filósofo puede citarse el *A-IV-4* (*Die Welt vorwissenschaftlichen Lebens*).

[8] Paul Ricoeur, *l'interpretation, essai sur Freud*. París: Seuil, 1965, p. 164.

[9] *Ibid.*

[10] Paul Ricoeur, *Histoire et vérité* (París: Seuil, 1964, p. 274); del artículo publicado en *Esprit* (París, octubre, 1961).

[11] *Cf.* Dussel, "Chrétientés latino-americains" en *Esprit* (juillet, 1965, pp. 3 ss), conferencia inaugural de la Semana Latinoamericana I, París, 1964; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona: Estela, 1967, caps. I, II, 1-2); mi curso impreso por los alumnos: *Latinoamérica en la historia universal* (Universidad del Nordeste, parágrafos 2-5).

[12] Me opongo a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) y aun a la de Toynbee (como el "campo inteligible de comprensión histórica"), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensch, Athenäum*, Berlín, 1940) y Ricoeur (*Histoire et vérité*, París: Seuil, 1964).

[13] *Cf.* Heidegger, *Sein und Zeit* (pp. 68-70), el *Wozu* del medio que está a nuestro alcance.

[14] Es todo el mundo de los "vehículos materiales" de Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis* (Madrid: Aguilar, 1956, pp. 239 ss).

[15] Erich Rothacker, *Problemas de antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 16.

[16] M. Merleau-Ponty, en *La estructura del comportamiento* (Buenos Aires: Hachette, 1957, p. 228), indica esto cuando dice que los objetos de uso "hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento"

[17] "Entrar en la verdadera intimidad de los males de la civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente... La civilización es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindúes) ser prudentes en extremo" (*La civilización occidental*. Buenos Aires: Sur, 1959, p. 54). No apruebo el pesimismo de Gandhi respecto de la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología.

[18] En las sociedades o grupos, los elementos constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad. *Cf.* Ghelen, *Urmensch und Spätkutur* (Frankfurt: Athenäum, 1956).

[19] No admito la distinción de Max Scheler en su *Ética* (Buenos Aires: Revista de Occidente, 1948, I, pp. 61 ss), ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad y tendencias, son valores.

[20] Este pensador le llama "le noyau éthico-mythique" (*Histoire et verité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra "Kern".

[21] Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*. Buenos Aires: Argos, 1947, p. 57.

[22] E. Rothacker, *op. cit.*, pp. 62-63.

[23] Ricoeur, *Histoire et verité*, p. 284. Y agrega: "Los valores de los que hablamos aquí residen en las *actitudes* concretas ante la vida, en tanto forman *sistema* y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables" (*ibid.*, pp. 282-283); "para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo" (*ibid.*, p. 284).

[24] Sobre los *estilos de vida* véase lo que dice Freyer, Spranger, Rothacker, N. Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*. Berlín: Gruyter, 1933).

[25] A las actitudes podrían llamarse las "causas dispositivas" de la cultura; los valores y símbolos el reino de "fines"; al estilo, el constitutivo propio o "formal" de la cultura; a las obras de cultura, la

causa material o el "en donde" se expresa y se comunica la cultura, y al mismo tiempo el "efecto" de la operación transitiva.

[26] Rothacker, *op. cit.*, p. 29.

[27] *Cf.* Miguel León-Portilla, "El pensamiento prehispánico" en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, 1963, p. 44.

[28] Max Scheler, *El saber y la cultura*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1960, p. 48.

[29] Ernesto Mayz Vallenilla, *Problema de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de preontológico —como lo hace Heidegger—, sino de precientífico o prefilosófico —como lo hacía Husserl y bien lo indica De Waelhens—. El hombre culto tiene conciencia refleja de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores, conoce los objetos de arte y todo esto como "lo mamado" desde su origen y como lo propio por naturaleza (por nacimiento). No se trata de un sistema elaborado (lo científico o filosófico) sino de aquellas actitudes previas, las del *Lebenswelt* de Husserl.

[30] Spranger, *op. cit.*, p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aun los afianza y procrea.

[31] Véase en especial su *Fenomenología del espíritu*.

[32] Hegel, *Theologische Jugendschriften* (Tübingen: Mohl, 1907); cito de la traducción francesa (París: Vrin, 1948, p. 6). En su juventud, Hegel descubrió la diferencia entre "conciencia de la cosa" que está perdida en la mera "cosidad" (*Dingheit*) y la "autoconciencia".

[33] Los círculos concéntricos son el género humano, el europeo, el americano y latino; estos dos últimos tomados como un *handicap* "en la carrera de la vida".

[34] Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires: Eudeba, 1963, pp. 75-76.

[35] Paul Ricoeur, *Histoire et verité*, p. 274.

[36] Véase mi artículo "Iberoamérica en la historia universal" en *Revista de Occidente* (núm. 25, Madrid, 1965, pp. 85-95). "Los nuevos países latinoamericanos, ya en los inicios de su independencia, se daban cuenta de que estaban al margen del progreso, al margen del mundo que pujantemente se levantaba a su lado y que, inclusive,

los amenazaba con su inevitable expansión. Esta preocupación se expresa ya en el pensamiento de un libertador de pueblos como Simón Bolívar y en los pensadores preocupados por estructurar las naciones recién emancipadas, como Sarmiento y Alberdi, de Argentina, Bilbao y Lastarría de Chile, José María Luis Mora de México, y otros muchos más. Frente al mundo moderno tenían que definir los países latinoamericanos los caracteres que les iban a permitir, o no, incorporarse a él como naciones igualmente modernas" (Leopoldo Zea, *América Latina y el mundo*. Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 5). "Esta preocupación ha sido nuevamente la preocupación central de nuestros días en América Latina" (*ibid.*, p. 9).

[37] Véase Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religión*. París: Payot, 1957, pp. 332 ss.

[38] Adviértase que es un texto antiguo. Evidentemente cambiará la problemática con el tiempo.

[39] En mi curso de *Historia de la cultura* me ocupé detalladamente de esta cuestión.

[40] Piénsese por ejemplo en la colección sobre Historia de las Ideas en América, publicada en México desde 1956 por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme). Esta colección no debe faltar en ninguna biblioteca de un hombre culto latinoamericano. Se trata de las obras de A. Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*; G. Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*; R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro América*; V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas de México*; etcétera. A ello podría agregarse el trabajo de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú* (Washington: Unión Panamericana, 1960). Hay libros como el de Alfredo Poviña, *Nueva historia de la sociología latino-americana* (Universidad de Córdoba, 1959), que nos abren igualmente panoramas desconocidos al nivel de historia de las ideas, lo mismo *Las ideas políticas de Chile* de Ricardo Donoso (México: Fondo de Cultura Económica, 1946), por citar dos ejemplos de obras que deben ser usadas en un estudio evolutivo de las estructuras intencionales, y mucho más si se tiene en cuenta que sociología, filosofía, política y aún letras en general fueron ejercidas por personalidades omnivalentes. ¿Echeverría, Sarmiento

o Lucas Alamán no fueron todo ello al mismo tiempo, sin ser realmente especialistas en ninguna de las ramas nombradas?

[41] Se deberá trabajar los materiales de las historias de las religiones (por ejemplo la de Krickeberg-Trimborn, *Die Religionen des alten Almerika*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961) y por un método que una las posiciones de W. Schmidt, van der Losew, Eliade, Otto, Dilthey, pero dentro de un método fenomenológico como el propuesto por Husserl, por Max Scheler (*Von Ewigen im Menschen*).

[42] Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*. París: Aubier, 1960.

[43] Véanse mis trabajos sobre el humanismo helénico y semita.

[44] Hay trabajos interpretativos generales que comienzan a indicarnos algunas hipótesis de trabajo, pero en casi todos ellos falta una previa metodología de filosofía de la cultura que les permitiría, quizás, avanzar mucho más. Partamos de los que se hicieron en España —de donde surgirá la reflexión latinoamericana—. No sólo Ortega y Gasset y Julián Marías, sino igualmente Pedro Laín Entralgo en *España como problema* (Madrid: Aguilar, 1956, t. I-II); Claudio Sánchez Albornoz en *España, un enigma histórico* (Buenos Aires: Sudamericana, 1956, t. I-II), en respuesta al libro de Antonio de Castro, *La realidad histórica de España*; Ramiro de Maeztu en *Defensa de la hispanidad* (Madrid: Fax, 1952). Sobre Latinoamérica recomiendo: Leopoldo Zea, "La historia intelectual en Hispanoamérica" en *Memorias del I Congreso de Historiadores de México* (Monterrey: TGSA, 1950, pp. 312-319), *América en la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957) y *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano* (México: El Colegio de México, 1949); Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica* (Madrid: Cultura Hispánica, 1954); Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1959) y su obra *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1954); en este nivel es igualmente importante el libro de E. Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispano-americana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957); Herman Keyserling, *Meditaciones sudamericanas* (Santiago de Chile: L. Ballesteros, 1931); Alceu Amoroso Lima, *A Realidades Americanas* (Río de Janeiro: Agir, 1954) y "L'Amérique en face de la cultura universelle" en *Panorama* (núm. 8, Washington,

1953, pp. 11-33); Víctor Haya de la Torre, *Espacio-tiempo histórico* (Lima, 1948); Alberto Caturelli, *América Bifronte* (Universidad de Córdoba, 1962) y "La historia en la conciencia americana" en *Diánoia* (México, 1957, pp. 57-77); Nimio de Anquín, El ser visto desde América en *Humanitas* (III, 8, pp. 13-27); Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América* (Universidad de Caracas, 1959); Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958); José Ortega y Gasset, "La Pampa... promesas" en *Obras* (Madrid: Revista de Occidente, t. II, 1946); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958); Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (Buenos Aires: Eudeba, 1963); Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944); etcétera. Véase el artículo "Filosofía americana" en Ferrater y Mora, *Diccionario de filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1958, pp. 518-522).

[45] Hay trabajos importantes del *ethos* de la época de la conquista; por ejemplo de Lewis Hanke, *Colonisation el conscience chrétienne au XV Ie siécle* (París: Plon, 1957) y el de Joseph Hoffner, *Christentum und Menschenwürde* (Treveris: Paulinus, 1947). Faltan trabajos, en cambio, para la época colonial y después de la Emancipación.

[46] Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, p. 361.

[47] Mayz Vallenilla, *El problema de América*, p. 41.

[48] *Ibid.*, p. 63. "En efecto, ¿es que por vivir de Expectativas... no somos todavía? ¿O será, al contrario, que somos... y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?" (*ibidem*). "Templada frente a lo adveniero, la Expectativa se mantiene en tensa prospección contando solamente con que ello se acerca y nada más. Frente a la inexorabilidad de su llegada sabe que se debe *estar dispuesto* para todo, y, en semejante temple, es también pura Expectativa y nada más" (*ibid.*, p. 77).

[49] A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 41-42.

[50] Ortega y Gasset, "La Pampa... promesas" en *Obras*, t. II. Madrid: Revista de Occidente, 1946, p. 633.

[51] H. A. Murena, "Ser y no ser de la cultura latinoamericana" en *Expresión del pensamiento contemporáneo* (Buenos Aires: Sur, 1965,

p. 244). Este autor, que ha escrito *El pecado original de América* (Buenos Aires: Sur, 1954), llega a decir, sin embargo, con suma crudeza: "1° Latinoamérica carece de cultura propia; 2° Tal carencia le provoca un estado de ansiedad cultural que traduce en el acopio anormal de información sobre las culturas ajenas" (*ibid.*, p. 252). Pero después indica o describe la gran reacción de los años 1910 en adelante (Rubén Darío, César Vallejo, Pablo Neruda, Manuel Bandeira...) que significó "una suerte de contrapunto del que surge el sonido de lo americano", en especial en Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges.

[52] Además de las obras nombradas deberíamos echar mano a trabajos como los de José Vasconcelos, *La raza cósmica* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1948); Felix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América*, (Santiago de Chile: Universidad de Filosofía, 1950-1953, t. I-II); Victor Massuh, *América como inteligencia y pasión* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955); Manuel Gonzalo Casas, "Bergson y el sentido de su influencia en América" en *Humanitas* (núm. 12, Tucumán, 1959, pp. 95-108); Risieri Fronzi, "Is there en Ibero-American Philosophy?", en *Philosophy and Phenomenological Research* (núm. 3, Buffalo, 1949).

[53] Europa y Occidente no es lo mismo. Cuando Zea habla de "Europa al margen de Occidente" (*América en la historia*, pp. 155 ss) nos propone una interesante distinción entre la "modernidad" que creó Europa (la cultura europea) desde el Renacimiento y que sería el "Occidente", y la Europa anterior y posterior que puede seguir siendo la productora de cultura contemporánea (pp. 167 ss). Sin embargo, lo que le falta a Zea es distinguir entre civilización (= Occidente, y en este caso no debería hablar de "cultura occidental", pp. 158 ss) y cultura. La civilización occidental se universaliza, mientras que Europa continúa siendo la cuna de su cultura.

[54] En el Archivo General de Indias (Sevilla) he tenido en mis manos aquellas cartas simples, pero expresión de un nacimiento espiritual. En carta del 15 de marzo de 1614, el obispo de Santiago del Estero, de donde escribe al Rey, decía: "Tengo entre manos otra obra en que gastaré lo poco que tengo y aunque fuera mucho, fuera muy bien empleado. [...] que es fundar un Colegio de la Compañía en la ciudad de Córdoba [...] que puedan dar grados en Artes y

Teología, porque por la pobreza de esta tierra y distancia de 600 leguas que hay hasta la Universidad de Lima no podrá ir nadie allí a graduarse" (Archivo General de Indias, Charcas 137). ¡A los pocos meses eran ya 25 los estudiantes! Así nació la Universidad de Córdoba.

[55] Aunque con las limitaciones propias de no haber sido escritas por un filósofo o teólogo de profesión, la obra de Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (Buenos Aires: Kraft, 1947) es un clásico en su materia.

[56] Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal, 1952, p. 60.

[57] Juan A. Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 19). Korn fue hijo de alemanes. Ingenieros nació en Palermo (Italia), Rouges fue hijo de un francés, Alberini nació en Milán (Italia). Francisco Romero en Sevilla. Estos son cinco de los primeros seis filósofos elegidos por Vázquez. Puede verse que el porcentaje de extranjeros es mucho mayor cuando nos preguntamos por la labor positiva efectuada en beneficio de la cultura nacional. En Santa Fe en 1896, sobre 230 000 argentinos había 109 000 italianos (A. Galleti, *La realidad argentina* I. México: Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 34).

[58] Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Losada, 1953, p. 377. "Y al mismo tiempo se destronaban los ídolos locales, autóctonos, bajo el anatema de barbarie" (p. 378).

[59] Esto lo he analizado largamente en dos obras: *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975) y *El humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969); el desarrollo histórico de esta hipótesis estructural se encuentra en mi curso de *Historia de la cultura*. Cuando digo "judeo-cristiano" quiero distinguir dicha cosmovisión de la de los indoeuropeos y de los pueblos americanos. Como Karl Jaspers lo ha mostrado acabadamente desde la *Achsenzeit*, ha habido revoluciones intencionales esenciales en la humanidad (*Vom Urs-prung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1963, p. 19). Véase igualmente K. Lowith, *Weltgeschehen und Heilgenschehen*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1961).

[60] Por ejemplo Alejandro Korn, "Filosofía argentina", en *Obras* (t. III, Universidad de la Plata, 1940); Coriolano Alberini, "Génesis

y evolución del pensamiento filosófico argentino", en *Cuadernos de Filosofía* (núms. 10-12, Buenos Aires, 1953-1954); Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (Buenos Aires: Peuser,1958); Juan Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina* (Washington: Unión Panamericana, 1961); Manuel Gonzalo Casas, "La filosofía en Argentina" en *Introducción a la filosofía* (Universidad de Tucumán, 1954); Diego Pro propone una interesante periodización del pensamiento filosófico argentino en *Cuyo* (núm. 1, Mendoza, 1965); Alberto Caturelli, *La filosofía en Argentina actual* (Universidad de Córdoba, 1962).

[61] Las historias de las filosofías nombradas en nota anterior sólo son como un fichero de filósofos, pero no una exposición consecuente y minuciosa del proceso interior y del desarrollo de esa constelación de valores secundarios propios de nuestra cultura nacional. Quizás Diego Pro pueda aportar nuevos materiales que nos serán muy útiles en este sentido (*cf.* sus obras *Alberto Rouges*, 1957; *Coriolano Alberini*, 1960).

[62] José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 257). "Quien pueda alcanzar la tranquilidad de ánimo propia del sabio, comprobará [sospecha el autor] que el alma argentina constituye un enigma porque la personalidad colectiva del país se halla en plena elaboración" (*ibid.*, p. 258). Sin embargo, lo que se halla en elaboración es solo alguna dimensión de su personalidad colectiva, otros elementos son los ya ancestrales. El pueblo Chino —para tomar un ejemplo radicalmente opuesto— ha dejado de lado absolutamente su tradición confusina y taoísta, para inyectar en su lugar (con consecuencias semejantes a la irrupción sobre el amerindiano del hombre hispánico) una cosmovisión occidental ("El fundamento teórico sobre el que se guía nuestro pensamiento es el marxismo–leninismo": *Citations du président Mao Tsé-toung*, París: Seuil, 1967, p. 5; cap. I del *Pequeño libro rojo*; por su parte, Marx representa la secularización de la cultura cristiana-prusiana de inspiración hegeliana, y Lenin la secularización de la tradición bizantino-rusa) y la civilización europea ("Sin el esfuerzo del Partido Comunista Chino [...] le será imposible a China [...] efectuar su industrialización y modernizar su agricultura", *ibidem*). Argentina, desde su descubrimiento en el siglo XVI, no ha

sufrido una ruptura de tal profundidad. Aunque en elaboración, nuestra cultura posee continuidad y sentido.

[63] Ortega y Gasset, "La Pampa... promesas", p. 632. Estas líneas de Ortega son dignas de ser leídas con detenimiento; sin embargo un criollo reacciona de modo diferente ante la pampa.

[64] *Ibid.*, p. 656.

[65] A. Caturelli, *Tántalo, de lo negativo en el hombre*. Córdoba: Assandri, 1960, pp. 41 ss.

[66] Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, pp. 244 ss.

[67] A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 78 ss.

[68] Mayz Vallenilla, *El problema de América*, p. 97. "Creemos que el método de la hermenéutica existencial —de clara inspiración fenomenológica— posee señaladas ventajas para iniciar esta tarea. La experiencia del hombre americano se encuentra emparentada con la historia de la experiencia del Ser realizada por la Humanidad en total, y sin embargo en ella se acusan rasgos de una originalidad *originariedad*" (*ibidem*). No puede hablarse en sentido ontológico de un ser latinoamericano, y menos argentino, "lo único que puede afirmarse con rigor, y comprobarse históricamente, es una experiencia americana del Ser que, al realizarse, configura a su vez al ser histórico del hombre latinoamericano" (*ibidem*). Esta "experiencia" es la actitud fundamental ante toda civilización.

[69] Ortega y Gasset, "La Pampa... promesas", p. 656.

[70] Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina* (Buenos Aires, Austral, 1951, p. 13). "Lo que necesitamos en todo momento es reminiscencia, o sea conocimiento anterior del origen de nuestro destino y en el origen de nuestro destino está el origen de nuestro sentimiento, conducta y naturaleza" (*ibid.*, p. 16). Hemos dejado de lado todo el problema de la civilización universal y su influencia en nuestra cultura nacional, lo mismo que el diálogo que necesariamente se va universalizando (porque Argentina en América Latina ha comenzado un diálogo con Asia, África, los países árabes a través de los organismos internacionales y por otros medios). Estos dos factores (desarrollo en una civilización universal y amplio horizonte de diálogo entre culturas) nos exige, aún más que en el pasado, el estudio profundo de nuestras estructuras culturales, si no queremos rápidamente perder toda personalidad cultural y ser despla-

zados por otras naciones latinoamericanas en la conducción de nuestro grupo cultural continental latino. Nos es necesario saber como argentinos que no somos el centro del mundo —mito común del hombre primitivo—, y ni siquiera de América Latina. A partir de este reconocimiento humilde debemos recrear las condiciones de una cultura nacional que pueda respirar aires de universalidad, ya que la atmósfera que se respira es a veces la del porteño que cae todavía en el mito del creerse el "ombligo del mundo", o la del provinciano contento con su "mundillo" que se encrespa ante las novedades que le exijan abrirse a otros horizontes.

Para una filosofía de la cultura, civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida

Das Dasein in der Zeit fragmentarisch ist
Hans Urs von Balthasar[1]

Me voy a ocupar de algo que podría llamarse *filosofía de la cultura*; después expondré los fundamentos y la evolución de la cultura latinoamericana. De este modo quiero que se comprenda el "todo" dentro del cual cada aspecto tendrá sentido dentro de nuestra cultura latinoamericana, que va al encuentro de cada hombre que vive en nuestro continente. Para mí tiene mucha importancia que entendamos bien qué es cultura y, después, los diversos niveles metodológicos a observarse para la correcta comprensión de lo que es cultura. Todo esto va a ocupar esta exposición, ya que lo que vendrá después se comprenderá, en mucho, gracias a lo que ahora diremos.

Medio-animal y mundo-cultural

Max Scheler escribió un librito en 1928 que se llama: *El puesto del hombre en el cosmos*.[2] En este libro expuso una

ecuación que se enuncia así: el animal es su medio o queda totalmente confundido con él (en alemán decía, *Tier* = *Umwelt*); se trata del medio físico, ante el cual el animal posee de todos modos una cierta "subjetividad"; está como ligado, como perdido a su medio, y ante ese medio, evidentemente, no tiene ninguna posibilidad de respuesta autónoma; no tiene libertad; no tiene inteligencia. Se puede decir que el animal y su medio es una identidad de respuesta a las mismas incitaciones. Mientras que en el hombre hay otra dimensión inexistente en el reino animal. El hombre no está dado simplemente como algo dentro de un medio, sino que puede evadirse del medio y constituir un *mundo*. Y esto se comprende rápidamente con la simple reflexión de lo que es un instrumento. Los animales pueden usar cosas. Ustedes conocen aquella experiencia antropológica de que si un primate se coloca en una jaula con cierto trozo de madera puede llegar a usar este palo para acercar una banana que está a una cierta distancia, que sus brazos y manos no podrían alcanzar. Pero lo que no puede hacer el animal es no sólo *usar* una cosa sino *inventar* o construir un "instrumento". Es decir, no solamente usar *esta* cosa, sino *proyectar* en esa cosa, es decir, producir un proyecto que no estaba dado. De tal modo que el hombre al ver "algo" no lo ve simplemente como ahora es, sino que a su vez tiene un proyecto que sabe objetivar en la cosa lo que todavía no es, y a causa de esto es capaz de crear instrumentos.

Para continuar esta reflexión les recomiendo la obra de Gehlen,[3] un antropólogo contemporáneo alemán, que tiene estudios muy interesantes acerca de lo que llaman los *Werkzeugen*, los instrumentos. Es decir, el hombre *tras-*

ciende el mundo animal porque es capaz de rodearse de un "mundo-instrumental". Deseo que ustedes escuchen unas pocas líneas de un gran filósofo francés, muerto en la juventud, Merleau Ponty, quien la *Fenomenología de la percepción*, nos dice (voy traduciendo directamente, de tal modo que el castellano será en algún momento un poco menesteroso):

> Así como la naturaleza penetra hasta el centro de la vida personal y se entrelaza con ella; así también los comportamientos descienden en la naturaleza y la tocan, constituyendo un mundo cultural. No tengo solamente en torno mío un mundo físico. Yo no vivo solamente en medio de la tierra y del aire, y del agua; en torno mío hay rutas, plantaciones, velorios, iglesias, utensilios, un pico, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos portan como en él, como en vacío la marca de la acción humana a la cual ellos sirven.[4]

Vale decir que el hombre está rodeado de un *mundo* que es *mundo-cultural*; es un *mundo*, entonces, en cierto sentido "reflexivo"; es un nuevo mundo; sus "cosas" no son las de los animales, sino que se sitúan en una dimensión distinta.

"Pasaje" a la trascendencia

Ese mundo-cultural que hemos descubierto, en un primer momento, no es todavía un nivel o perspectiva lo suficientemente trascendente, diría yo así, para comprender la existencia humana. ¿Por qué? Porque el hombre se en-

cuentra aún como totalmente vertido en ese mundo-cultural, sin tomar autoconciencia de su situación en él. Es la mera conciencia, la *Bewusstsein* de Hegel que a comienzo del siglo XIX lo había tematizado ya de manera prototípica, y ha lanzado toda una cantidad de investigaciones en el siglo XX bajo la inspiración del genio especulativo de Husserl. Si les doy ciertos nombres de filósofos que ustedes conocen bien es porque sobre estos temas podríamos hacer más de un curso y yo sólo les muestro algunas hipótesis. Pero quiero hacerles ver cómo estas hipótesis posteriormente van a fundar todas nuestras exposiciones futuras.

En la última de las obras de Husserl, la más importante, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*,[5] explica en el parágrafo 34 lo que es la *Lebenswelt*. Esta palabrita compuesta expresa bien lo que queremos decir. Está compuesta por un genitivo de "vida" y por "mundo". Es el "mundo-de-la-vida". Un concepto distinto del de Heidegger cuando dice "ser-en-el-mundo" y aunque está en la base de la noción de Heidegger, éste pudo sin embargo influir sobre su maestro. Es el "mundo-de-la-vida" cotidiana en cuanto tal, "lo más conocido". Es la vida del hombre en lo que es obvio (*Selbstverständlich*) es lo que "se entiende por sí"; es decir, el hombre vive en su mundo cultural; vive ahí como perdido, un tanto analógicamente como lo hacía el animal. ¿Por qué? Porque todo le es obvio, todas las cosas; le parece entenderlo todo perfectamente, naturalmente. Piensen ustedes en un científico que está trabajando en física atómica, con el "tiempo", con el "espacio", con "reacciones", etcétera. Entonces, dice Husserl, cuando uno usa la palabra "tiempo", "espacio", "reacción", "distancia", etcé-

tera, está usando nociones que él no ha tematizado y que son obvias para él y para todos los que le rodean. Y sin embargo no son tan obvias porque esas cuestiones fundamentales podrían ser objeto de un nuevo análisis. Es en ese momento, entonces, en ese nivel nuevamente de reflejo en el que debemos situarnos para salir de la actitud que se llama "posición natural", la posición perdida del hombre en su mundo, para pasar reflejamente a pensar y a tomar autoconciencia de los distintos niveles en los cuales nuestra vida acontece.

Esto sería, de algún modo, una filosofía de la cultura; sería trascender el mundo natural. Husserl diría que debemos alcanzar un nivel crítico fenomenológico. Jolif, en un libro muy hermoso que acaba de escribir titulado *Comprender al hombre*,[6] explica que se trata de un "pasaje a la trascendencia"; este "pasaje" es una función refleja del mundo que es ya reflejo con respecto al animal; es decir que no solamente somos distintos del animal porque podemos reflejarnos nosotros mismos y constituir un mundo cultural, sino que podemos realizar una segunda reflexión para que ese mundo cultural se pueda tematizar, para que pueda clasificarse ante nosotros. Dense cuenta de que esto supondría una filosofía de la cultura. Ahora quiero indicarles unos pocos elementos. Serán sólo cuatro los niveles que desearía analizar hoy.

Civilización, sistema de instrumentos

De un autor que me agradaría mucho que ustedes pudieran estudiar, Paul Ricoeur, quiero recordarles un ar-

tículo que escribió hace unos años en la revista *Esprit*, que se llama "Civilización universal y culturas nacionales". Este artículo ha sido impreso como un capítulo de un librito que se llama *Histoire et vérité*,[7] que está siendo traducido y que espero que dentro de poco aparecerá. En este artículo, realmente notable, plantea la cuestión que quería que hoy pensáramos: ¿de qué se trata esto de civilización universal y culturas nacionales? ¿Es que hay diferencia? Comienza nuestro filósofo por distinguir distintos *paliers*, es decir, distintos niveles que pueden ser considerados. En un momento dice esto: "Creo que lo fundamental está en discernir el núcleo creador de las grandes civilizaciones". Más adelante lo llama "núcleo ético-mítico" de las culturas. Esta palabrita "núcleo ético-mítico" la iremos analizando muy detenidamente porque se trata de una cuestión radical; es un poco el objetivo del análisis hermenéutico de los hombres cultos de América Latina y que nos dará posibilidad de definirnos en la historia universal, para cobrar sentido dentro de ella. Ustedes saben que si hay un Leopoldo Zea en México, un Mays Vallenilla en Venezuela, un Salazar Bondy en Perú, o en Argentina un Caturelli y otros, es porque Hispanoamérica se ha convertido en "problema".

El problema de la filosofía es un poco decir qué "sentido tiene nuestra existencia" en nuestro continente; cómo nos definimos como cultura respecto de todas las culturas existentes. El problema está, entonces, en que seamos capaces de descubrir ciertos niveles que podamos usar metódicamente para estudiarnos a nosotros mismos, latinoamericanos, o, en concreto, argentinos. Pero creo que el hombre argentino, por la cultura que porta,

no es de ningún modo suficientemente amplio para explicar casi nada absolutamente original. Por eso hablo de Latinoamérica, un "horizonte inteligible suficiente de comprensión histórica", como dice Toynbee.

De los cuatro niveles, vamos a empezar por el primero, el nivel de los instrumentos. Aquellos instrumentos de los que habíamos hablado al comienzo. El hombre cuando considera las cosas, no las ve simplemente como ellas son, sino que les proyecta algo que no está en ellas y constituye a las cosas en instrumentos. Y a tal punto esto es cierto, que el hombre lo hace siempre, que los paleontólogos saben que un mero fósil es de un hombre cuando junto a sus restos encuentran instrumentos.

Junto al *Sinanthropus Pekinensis* se encuentran restos de fuego. Este fuego no puede ser jamás producido por un animal sino por el hombre. De tal modo que el hombre, desde la piedra toscamente pulida, y aún siquiera sin pulir, hasta los satélites de nuestros días, hay una continuidad en este mundo instrumental. Ricoeur indica que a ese mundo de instrumentos se le puede llamar civilización. Esa civilización va a poder ser universal. ¿Por qué? Veamos por partes.

Puede ser universal porque tiene ciertas características que le permiten perfectamente al hombre manipularlas, aunque pertenezcan a distintas culturas. Yo puedo tomar a un muchacho africano, lo saco de Kenya, lo traigo a Argentina, lo inscribo en una escuela para aprender a manejar, y es bien posible que en poco tiempo sepa manejar; puede igualmente aprender a conectar una radio o arreglar quizá una lámpara eléctrica. Es decir, que él puede perfectamente conocer por la instrucción, por

la ciencia o la técnica el "manipuleo" de los instrumentos. Cosa muy distinta va a pasar con la cultura, ya lo veremos. Debemos aceptar por todo esto que hay instrumentos y estos instrumentos son *impersonales*, y es por ello que pueden pasarse de una mano a otra; este *pasarse* instrumentos, este hecho de *transmitirse* objetos de uso significa un cierto *status*, un cierto nivel de objetividad impersonal. Además, estos instrumentos se dan en *sistema*; no es un instrumento solo, es un sistema de instrumentos, cada uno está trabado con los otros y todos constituyen un sistema, y estos sistemas, cuando son un macrosistema, los llamamos grandes civilizaciones.

Veremos luego algunos de los macrosistemas instrumentales, civilizaciones, y entonces podremos ir viendo un *progreso ininterrumpido* de la "historia universal de las civilizaciones". Quizá no tengan un proceso tal las culturas. ¿Cómo crece el sistema de instrumentos? El sistema crece por acumulación, es decir, un hombre pasa a otro algo, pero éste a su vez produce algo nuevo, inventa nuevos procesos que a su vez se van pasando de mano en mano. Se va acumulando; va creciendo cuantitativamente. Este sistema de instrumentos es entonces un factor "objetivo", que rodea al hombre hasta aplastarlo, tal como en este momento en nuestra civilización. Es decir, tanto esa lámpara como estas paredes, como la mesa, etcétera, son parte del sistema instrumental que hemos llamado civilización.

¿Qué pasa hoy en el mundo? Este sistema se está universalizando, hay muy pequeños sectores en el mundo presente que no hayan recibido el golpe de esta civilización universal de tipo originariamente europeo. Aquí

está la clave de la cuestión: el hombre está continuamente rodeado, está continuamente "manipulando" estos instrumentos. Sin quererlo es determinado por ellos. Y no podemos evitar la pregunta fundamental: ¿una civilización universal no nos llevará acaso a una cultura universal? ¿Esto no significará la extensión o la muerte de las culturas regionales y aún nacionales? Debemos distinguir otros niveles y aquí empezamos a analizar lo que Ricoeur llama estrictamente los niveles culturales.

Núcleo objetivo de valores o valor del mundo

En primer lugar, toda persona, todo grupo, actúa siempre en vista de ciertos valores. No solamente valores, sino también lo que podríamos llamar "una cierta visión del mundo", lo que los alemanes llaman la *Weltanschauung*. Haré un pequeño esquema para ir viendo los distintos niveles. Si esto fuese la comunidad dada, América Latina, Argentina, el mundo obrero, o en último término, uno mismo, todos estos "nosotros" están primeramente polarizados por un "mundo de valores", una cosmovisión que tiene a su vez una jerarquía. Tiene máximos y tiene mínimos, tiene polo positivo y tiene polo negativo.

Y esta jerarquía, esta visión del mundo, rige en alguna manera los comportamientos futuros de esa cultura. Por ejemplo, tomemos los aztecas. Ustedes saben que entre los aztecas había un dios, que después de un largo proceso se transforma en sol; ese dios-sol necesita la sangre de los hombres para subsistir, hace que en torno a él (esto lo ha demostrado muy bien León-Portilla,[8] en su libro *La filosofía*

náhuatl, que trata de esta visión del universo) el azteca conciba su imperio, porque el progreso y la extensión del imperio era el instrumento que necesitaban para que su cosmos subsistiera; es decir, ese dios necesitaba la sangre humana y entonces era necesario tomar víctimas para inmolarlas, porque si no se inmolaban víctimas el universo entero se destruía. Esa "visión del mundo" hacía a esa comunidad y así constituyó todo un mundo civilizado y culto.

En este nivel determinante de las visiones del mundo es donde se puede comprender el trasfondo de la historia universal de las culturas. Es en ese nivel también al que nosotros deberíamos abocarnos si queremos dar cuenta de los constitutivos últimos de la cultura latinoamericana. Debemos ver también la dificultad de alcanzar una descripción esencial de lo que se dice ser una cultura argentina, porque veremos qué poco se distingue de la cultura de otros países y aún de la cultura europea. Hay entonces un nivel objetivo fundamental, la *Weltanschauung*, o jerarquía de valores que son los que justifican la existencia de la comunidad, y si nosotros queremos discernirla, explicarla y estudiarla tenemos que ir a ese nivel intencional, pero, previamente por supuesto, tendremos que poseer un método para discernir estos niveles.

Pero antes de seguir, así como habíamos indicado que los instrumentos eran sistemáticos y acumulativos, también los valores se dan en sistema. Es decir, es de algún modo una visión sistemática, una visión del mundo. La acumulación valorativa es sin embargo distinta que la de la civilización; porque la acumulación de los instrumentos es meramente cuantitativa, mientras que la acumulación de las visiones o de valoración del mundo es cualitativa.

A su vez hay una distinción radical en el modo de transmisión. Uno puede transmitir los instrumentos impersonalmente como a muchos africanos puede ponérseles en una escuela para aprender a manejar auto, y al poco tiempo manejan. Mientras que transmitir los valores y las actitudes que vamos a analizar luego, ya no hay propiamente transmisión, sino que hay *comunicación*. Es decir yo puedo no tomar *parte* de una comunidad, y sin embargo puedo aprender la utilización de ciertos instrumentos. Pero yo tengo que formar *parte* de esa comunidad e identificarme con su "modo-de-vida", y hasta comprender su lengua y tener connaturalidad con su historia, etcétera, para que yo pueda realmente *vivir* esos valores y adoptar esas actitudes. De tal modo que, propiamente, los instrumentos pueden transmitirse, mientras que las actitudes y los valores no se transmiten, sino que uno se incorpora al grupo, y estando en él se viven los valores.

La civilización puede universalizarse, mientras que la cultura puede comprenderse sólo cuando nos incorporamos a la comunidad que la vive, en este sentido la cultura es intransmisible a *otros*. Lo que acaece es un vivir desde *adentro* que se aprende por tradición. De tal modo que si hay una acumulación, esta se realiza en la tradición viviente que se la vive por incorporación y se la comunica en la intersubjetividad.

Ethos o sistema de actitudes

El nivel objetivo de valores hace que el hombre, a su vez, se predetermine en la acción, de tal modo que una visión

del mundo determina en el hombre una cierta actitud; esa *actitud* que los griegos llamaban *ethos*; es un tercer nivel que quiero describir.

Hay un mundo objetivo de valores, pero hay un mundo de *actitudes* determinadas por aquél. En una cultura, lo primero que habría que estudiar es la cosmovisión, luego estudiar el *ethos* o las actitudes. Tomemos el ejemplo de hace un momento. Piensen ustedes en los aztecas, ¿qué actitudes tendrá un azteca en su existencia ante los instrumentos que rodean su existencia? ¿Son diferentes al de un hindú, por ejemplo?

Llámese *civilización*, en el sentido de Ricoeur, al sistema de instrumentos. Llamo *cultura*, en cambio, a los dos niveles analizados: visión del mundo y actitudes; me faltaría un tercero; luego vamos a dar una definición clara de lo que es cultura, distinta a lo que es civilización. De todos modos la palabra *civilización* que usamos podría ser cambiada por otra, por ejemplo "sistema de instrumentos", y aclaramos que no nos solidarizamos con Tönnies. Por todo ello aún podría dejarse de lado la palabra, pero lo que nos interesa es el contenido. Volviendo al ejemplo. Un hindú o un azteca se encuentran ante un hombre que se le ha hecho prisionero. El hindú, por su visión del mundo, por su noción del *maya*, por su tensión a confundirse ante el Brahmán, indiferentemente, va a dejar a aquel hombre en libertad, y con gran tolerancia no intentará hacerle nada, ya que el fundamento de su *actitud* es matar su deseo para liberarse de lo individual; mientras que el azteca, que piensa que ese prisionero le va a transmitir la vitalidad de su sangre al dios para que subsista, lo sacrificará. Uno tendrá una *actitud* agresiva, otro de sumo

pacifismo. Estas *actitudes* están regidas por principios; son estos principios fundamentales objetivos, visiones del mundo, los que nos van a fundar el sistema de actitudes.

Estilo de vida y descripción de la cultura

Y por último, aún esas actitudes y ese mundo objetivo se puede objetivar por lo que a veces se le llama el *espíritu objetivo*, tanto en Hegel como en N. Hartmann. Esta objetivación es un estilo de vida, que expresa unitariamente la totalidad de un mundo de valores y de actitudes que se objetivan o fenomenizan en dicho estilo.

Les daré ahora, resumidamente, una descripción que unifica los cuatro niveles: *cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo*, es decir, *estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo, un mundo cultural*. Esto sería la cultura; mientras que la civilización es aquel sistema meramente instrumental que puede pasarse impersonalmente de mano en mano.

Los tres niveles interpretativos de la historia universal. Las culturas indoeuropeas y semitas (la proto-historia latinoamericana)

Una cultura es la visión objetiva de los valores o la visión del mundo, de allí nosotros después podremos describir todos los niveles descriptivos de una cultura.

Hay, no sé si ustedes algunas veces lo han pensado, algunas hipótesis para ordenar todo el proceso de la historia universal. Toynbee, por ejemplo, cataloga cerca de veintidós culturas;[9] en cambio otros, como Jaspers[10] aceptan menos y proponen un sistema totalmente distinto. Spengler[11] tenía, por su parte, la teoría del nacimiento y la muerte biológica de las culturas. Creo, por mi parte, que en la historia universal hay tres niveles fundamentales que explican bien el proceso de la historia universal.

El primer nivel es el nivel del Paleolítico, del "hombre primitivo" que desemboca al Neolítico. En aquella época de la cultura, el hombre realiza estupendos descubrimientos hasta que domestica a los animales (pastoreo) y el mundo vegetal (agricultura). La revolución urbana, hace unos diez mil o quince mil años es un nuevo paso de importancia capital. La evolución de las culturas neolíticas tienen un primer fruto en lo que llamamos los primeros macrosistemas instrumentales o civilizaciones. A ese nivel se dieron siete grandes culturas con sus respectivas civilizaciones: la egipcia, la mesopotámica, la del río Indo, la del río Amarillo, la azteca, la maya, y la inca. Estas tres últimas, por ahora, las dejo de lado porque las veremos después.

Hay un segundo nivel. Estas culturas, en el continente euroasiático, soportan invasiones que vienen del norte. A tal punto que desde el siglo XX a. C. todas estas culturas primarias quedan totalmente sumergidas bajo el dominio de otras; se trata de los pueblos indoeuropeos. Veremos en seguida quienes son estos pueblos.

Luego hay un tercer nivel, no es un orden cronológico, sino cultural, porque al mismo tiempo que se producían las invasiones indoeuropeas, se producen igualmente las invasiones de otro tipo de pueblos: los semitas.

Vamos a tratar de demostrar cómo estos dos pueblos (indoeuropeos y semitas), son culturas radicalmente distintas por la visión del mundo que los constituye. A partir de esas visiones distintas, las actitudes o los *ethos* van a ser igualmente distintos; y, a su vez, va a expresarse distintamente en las civilizaciones, es decir, en el *uso* de los instrumentos. Esto nos va a manifestar el trasfondo de nuestra historia americana. Es una ardua cuestión, para que podamos definirnos como latinoamericanos, y aún como argentinos, la de conocer el punto de partida de nuestra propia cultura. Hay muchos que dicen "nacimos" en 1810, como si allí apareciese nuestra patria y saliese de la nada (*ex nihilo*): la Argentina de 1810. Y hay concretamente muchos —deseo no nombrar— partidos políticos o pensadores que originan nuestra cultura allí. De allí partiría toda nuestra cultura. Es imposible. Hay otros que se alejan hasta el siglo XVI. Son hispanistas que propugnan que de allí comienza todo, pero tampoco puede ser. Aun el conquistador que venía a América tenía una visión del mundo, actitudes, etcétera. Entonces tenemos que retroceder hasta más allá. Mientras no sepamos ubicar bien a América Latina en la historia universal, seremos como el agua que cae del cielo sin conocer su origen, y lo que digo de la cultura, evidentemente, lo digo o vamos a decirlo de la Iglesia; son parte de un mismo fenómeno bipolar. Saben, por haber leído la historia de la

Iglesia constantiniana, medieval europea, moderna y hasta contemporánea, que hay momentos en que ustedes se preguntan: ¿y yo quién soy, aquí, en esta historia de la Iglesia latinoamericana? Uno queda desconcertado. ¿Por qué? Porque no conocemos nuestro origen. Es necesario hacer un recorrido hasta las fuentes, hasta las raíces mismas. Por eso, creo, se justifican estas conferencias, y por eso también debemos comenzar por la protohistoria de Latinoamérica.

Los indoeuropeos

¿Quiénes son los indoeuropeos? Los indoeuropeos son un tipo de pueblo que hace más de cincuenta siglos, vale decir en 3 000 a. C., habitaron en el norte del mar Negro y del mar Caspio. Los indoeuropeos, ciertamente, son originarios de las estepas euroasiáticas, en la región de Kurgan (cultura con tumbas como cúmulos). Usaron diestramente sus caballos —fueron los primeros en domesticar a los caballos— pudiendo moverse cómodamente desde el Turkestán chino hasta España. Los indoeuropeos invadieron sucesivamente las ricas regiones del sur.

La primera gran invasión indoeuropea que se conoce es la de los hititas, quienes en el siglo XX a. C. constituyen un verdadero imperio. Otros indoeuropeos van también hacia Europa, están los celtas, los itálicos y las distintas tribus que invaden Grecia; además están los medos y los persas; también los arios, que en siglo XV a. C. llegaron hasta la India.[12]

Estos pueblos numerosos que se mueven hacia el sur desde el siglo XX a. C., con las invasiones bárbaras de los germanos (que son indoeuropeos), todos estos pueblos tienen una cierta visión del mundo, y esta visión del mundo se podría determinar por el análisis filológico de ciertas palabras de sus lenguas. Pero dejaremos este aspecto de lado.

Dualismo antropológico

Hoy quería analizar sólo cuatro niveles. Primero, en casi todos estos pueblos se puede considerar una visión del hombre que de algún modo es siempre dualista; para todos estos pueblos el cuerpo es "prisión"; o el cuerpo es la "apariencia", *maya*; o el cuerpo es lo negativo o el origen del pecado, para los maniqueos.

El cuerpo prisión, el *sóma-séma*, puede observarse en los griegos; el *maya* o apariencial en los hindúes; el cuerpo-mal en los iránicos, y de estos iránicos surgirá después el maniqueísmo. Es decir Persia, Grecia y la India son el lugar de culturas indoeuropeas. Todos ellos poseen una antropología de algún modo dualista. Alguien me decía que hay autores que, como en Aristóteles se puede ver, han superado el dualismo. Creo que sí, que en su caso el dualismo fue "en parte" superado. No puede negarse la relación que hay entre la visión del mundo-cultural, predeterminada por la historia; y los hombres geniales que escapan a la predeterminación histórica y a partir de la consideración de la realidad discuten entonces el *a priori* de su pueblo, y este es el caso de Aristóteles. Pero lamen-

tablemente los que lo siguen vuelven a caer en el dualismo y este dualismo llega a su culminación con Plotino, la culminación de todas las culturas indoeuropeas.

Dualismo moral

Para todos estos pueblos, como digo, la antropología es más bien de tipo dualista. ¿Qué determina este dualismo? El dualismo antropológico determina un dualismo en el *ethos*; es decir, en las actitudes, y entonces habrá una moral también dualista. ¿Por qué? Porque el cuerpo será de algún modo origen del mal, por esto la ética helénica es una ascesis; liberación del cuerpo para ir hacia la consecución de los bienes espirituales, la contemplación. El budista lucha por la liberación y hasta la destrucción del cuerpo que purifica los deseos, para desindividualizarse en el Brahmán. Es decir, el cuerpo es lo negativo para Buda, para los hindúes también aunque de otro modo. Y qué decir de los maniqueos, que proponen (los maniqueos primero y después los cátaros y albigenses) el desprecio a todo contacto o placer corporal, lo que va a derivar en una moral anti-matrimonial, porque el cuerpo es malo. Entonces, lo que es sensitivo o sensorial también es malo. Si se dan cuenta, una moral dualista que nosotros hemos en parte aceptado; una moral maniquea que como principio determina a muchos en el llamado Occidente.

Hay una moral dualista prototípica, y es la de los iránicos. ¿Por qué? Porque ellos habían pontificado, en dos principios, el mal y el bien. Había un dios malo y un dios bueno. Este grave problema se le presentó a san Agustín

cuando quiso superar el maniqueísmo; y la superación la va a encontrar en otra visión del mundo.

A-historicismo

Un tercer elemento a analizar es la conciencia de la historia, ya que para todos estos pueblos indoeuropeos, lo definitivo, lo que realmente es el ser, lo divino, es *eterno*. Entonces lo corporal, lo que es el *maya*, lo que es de este mundo, aquí no tiene ninguna consistencia, porque está sujeto a la corrupción y generación. Por esto ellos no pueden descubrir el *sentido* de la historia. Por esto es que en el fondo de la conciencia de todos estos pueblos está la doctrina del eterno retorno; porque las cosas individuales pierden radicalmente su sentido de ser esto-individual, y son reasumidas por la necesidad de un repetirse siempre.

Mircea Eliade ha escrito un *Tratado de historia de las religiones*;[13] en este tratado explica cómo los pueblos primitivos —y el indoeuropeo sería el último gran caso de pueblo primitivo— deshistorifican el acontecer cotidiano repitiendo, en cada acto de la vida, acciones arquetipales de los dioses. De tal modo que si se va a contraer matrimonio, éste no es un acto personal, sino que es un acto imitativo de un dios tal que se casó con una diosa cual; cuando se prepara la semilla para sembrar, no es un acto personal el que se efectúa, sino que es un acto de un dios sembrador que tiraba su semilla, etcétera. De tal modo que los actos cotidianos son así reasumidos en una mera imitación de arquetipos accesorios. La historia no existe. ¿Por qué? Porque si el cuerpo, el *maya*, el mal, del mani-

queo, no tienen consistencia, la historia no tiene tampoco consistencia, porque la historia acontece al nivel de la corporalidad y la libertad. Se trata de una conciencia a-histórica.

Dualismo óntico o monismo trascendente

Por último, todos estos pueblos piensan que lo divino es eterno, y es lo único, y eso es *el ser*. Es el ser de Parménides, mientras que "esto se mueve", eso *no-es*. Entonces, paradójicamente del dualismo antropológico se pasa a una tensión monista en ontología. Lo que es, es trascendente, es uno. Lo plural, lo de este mundo es mera "apariencia", no tiene consistencia de ser. Si hay alguna filosofía que explica bien esto, es la de los hindúes; pero si hay alguna filosofía indoeuropea que culmina este proceso es la de Plotino. Plotino vivió en Alejandría en el siglo III; en esa Alejandría se conjugaron todos los grandes movimientos indoeuropeos. Primero habían partido de las estepas del norte; ahora culminan, yo diría, en Alejandría. ¿Cómo? La influencia helénica por el Mediterráneo, la influencia iránica hasta Antioquía, y la influencia hindú que viene por el mar Rojo van a confluir en Alejandría, la gran capital del siglo III de todo el mundo antiguo.

Plotino expresa paradigmáticamente el pensamiento indoeuropeo. Y bien, ustedes ven, este pensamiento está ahí. Sin que nadie lo tematice, está ahí potencialmente dado. Es más: no conozco ningún libro de filosofía —porque esto es tarea de la filosofía— que exprese esta conexión entre todos los pueblos indoeuropeos. La tarea sólo ha comenzado.

Vean que, y esta idea es fundamental, este tipo de cultura va a tener una enorme resonancia, ya que debemos añadir a los romanos, a los celtas, y a otros tantos pueblos que también entran aproximadamente en este esquema. Esto nos permitiría descubrir un poco las estructuras *fundamentales* que constituyeron las actitudes del indoeuropeo. Era una actitud de desprecio al cuerpo, de desprecio a la historicidad, a la pluralidad. Era una actitud de aprecio a la contemplación: a lo Uno que es trascendente; pero que no digo que sea Dios, sino lo-divino, que es muy distinto.

Nuevas conclusiones éticas

El que está dentro de esta visión del mundo, de este *ethos*, cree lograr la perfección saliendo de la ciudad, en una posición solitaria, la "solitaria bonitas" de los romanos. ¿Por qué? Porque la intersubjetividad se da al nivel del cuerpo, y la ciudad no me es necesaria para alcanzar la perfección. Por el contrario, el sabio, aún el sabio platónico, sale de la ciudad, y cuando ha contemplado lo divino, vuelve y enseña cómo ha llegado a la verdad. El Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, libro X, es también un contemplador de lo divino, que usa la ciudad para usufructuar o practicar bienes supletorios, secundarios. Buda deja la ciudad, sus padres, y todo, y se va para "matar sus deseos" a la contemplación en los monasterios, fuera de la historia y la comunidad.

Hay un huir de la intersubjetividad política para alcanzar la perfección solitaria. Esto, muy resumidamente,

es el esquema de la cosmovisión indoeuropea. En mi ya citado libro *El humanismo helénico*, podrán encontrar lo que les he explicado hoy muy esquematizado. Creo que hay una visión muy distinta del hombre y que constituye un nuevo tipo de cultura. Estos pueblos son los semitas.

Los semitas

Los semitas no se originan en las estepas, sino que se originan en el desierto, que es el desierto arábigo. Los primeros semitas que se hacen conocer por la historia son los acadios; los sumerios no son semitas. Después vendrán muchos otros semitas: los amorreos, los babilonios, los fenicios, que después formaron las colonias cartaginesas, y entre ellos también están los hebreos y el Islam. Lo interesante es que en un momento de la historia, los indoeuropeos, digamos así, "han copado" la situación; en el occidente se encuentra el gran imperio romano, en el centro el gran imperio persa, y en el oriente el gran imperio hindú. Estamos en una época anterior al cristianismo, y aún en los tiempos de su origen.

Pero después habrá una revolución (el cristianismo, me anticipo a decirlo, es una visión del mundo de tipo semita) que ocupará justamente todo el ámbito geográfico indoeuropeo y mucho más; el Islam, completará esta inversión. Este movimiento de cultura justificaría las hipótesis presentadas más arriba de los momentos históricos: primero, las seis grandes culturas (la egipcia, mesopotámica, hindú, etcétera); luego hubo una indoeuropeización del mundo euroasiático y, por último, una

semitización. De esa "semitización" estamos todavía hoy dependiendo en el plano cultural.

¿Cuál es la visión que tienen los semitas? Es una visión radicalmente distinta a la indoeuropea.[14]

Antropología unitaria y bipolaridad intersubjetiva

En primer lugar, el semita considera al hombre unitariamente. Para un griego el hombre era una participación de lo divino y lo terrestre (excepción hecha de Aristóteles); en parte divino; por la *psyké* (el alma) el hombre es hombre; el alma es una sustancia, una *ousía* independiente en el hombre. Para los semitas el hombre es una entidad unitaria. Ustedes saben que ellos usan la palabra *basar* que significa la "totalidad sensible", o manifestación del hombre, pero no es un cuerpo. Y usan también la palabra *nefesh*, pero tampoco significa *alma*; significa "lo viviente", "la vida". Además tienen la palabra *ruajh* que es lo participado por Dios. Sería un largo camino que yo les demostrara todo esto, pero está bastante estudiado y ustedes lo conocen por la exégesis contemporánea. El hombre se le presenta al semita como una unidad —en el caso de Israel que hemos tomado por ejemplo—, una unidad pero totalmente dada en dos órdenes: una en el orden del *basar*, lo que después en el Nuevo Testamento será traducido al griego por *sárx*; y otra, pero significando la totalidad del mismo hombre, en el plano del *ruajh*, que será después en el Nuevo Testamento el plano del *pneuma*. Hay un texto al respecto muy interesante, es de san Pablo (I Cor. 15); un texto muy difícil, en apariencia, cuando no se conoce la antropología semita sobre la resurrección;

hay allí fórmulas típicamente semitas que demuestran esta concepción: "los hombres mueren en cuerpos *sarxicós*, para reconstituirse en cuerpos *pneumaticós*". En esta fórmula sencillísima hay toda una antropología. ¿Por qué? Porque nos deja bien ver como *sóma* no es el *sóma* de los griegos, sino que es un "cuerpo-viviente" que devendrá "cuerpo espiritual"; de tal modo que, para Pablo, no hay dualismo entre cuerpo y alma, pero hay bipolaridad entre dos tipos de hombre, dos tipos de intersubjetividad: la de la *carne* como totalidad fuera de la Alianza; y la del espíritu, la totalidad dentro del orden de la Alianza. De tal modo que para el pueblo semita, concretamente el de Israel, hay unidad antropológica, pero en dos niveles intersubjetivos.

Ustedes pueden encontrar esto también en el Corán. En el Corán no hay distinción entre el cuerpo y el alma, sino que el hombre es esta totalidad descrita. Ustedes encontrarán estas doctrinas en los padres sirios, cuando usan la palabra *basar* y *nefesh*, que es casi igual en sirio; y donde también se expresa esta totalidad.

Quiero mostrarles, entonces, que tanto en el relato del Génesis como en toda la tradición judía el hombre es considerado y expresado unitariamente, y si hay algunas veces expresiones dualistas, es cuando la influencia helénica se hace sentir, como en el libro de la Sabiduría, por ejemplo. Ahí se oye hablar muchas veces del cuerpo corruptible y el alma espiritual que se separan con la muerte.

El ethos *de la libertad*

Consideremos ahora un segundo aspecto, el del *ethos*, que constituye esta visión del mundo. ¿Será un *ethos* que culpa

del mal al cuerpo? ¿O va a ser un *ethos* que atribuye al hombre en su totalidad la responsabilidad del mal en el mundo? Para responder a esta cuestión, el hebreo descubrió una moral de la libertad. La libertad no es del cuerpo o del alma, sino que es del hombre en su totalidad como ser autónomo. El mito adámico nos quiere explicar el misterio del origen del mal. Los semitas —no como los indoeuropeos que atribuyen el mal a un dios o al cuerpo— escriben este relato sobre el origen del mal para mostrar que dicho mal ni es hecho por Dios ni es un dios, sino que tiene su causa en la libertad del hombre, la de Adán. No se presenta un Adán trágicamente encadenado, sino un Adán dramáticamente tentado, tentado en su libertad. Para el semita, el cuerpo no es origen del mal sino la libertad. Como ustedes ven es un *ethos* distinto; no es un *ethos* dualista, sino un *ethos* de la libertad.

¿Cómo surgió la expresión de "mito adámico"?, les recomiendo un libro de Ricoeur que se llama *La simbolique du mal*,[15] un buen análisis sobre el problema del bien y del mal en el relato del Génesis. Ricoeur propone "mito" en un sentido un tanto distinto al de Bultmann y hace ver cómo el "mito" es necesario. El símbolo es igualmente una expresión necesaria en su significación ambivalente.[16]

La perfección como "compromiso"

Un tercer nivel de esta visión del mundo, radicalmente distinta a la indoeuropea, es el de la exigencia de la intersubjetividad como condición de la perfección del semita. El hombre tenía que evadirse de esa intersubjetividad, en el caso del griego, porque debía evadirse del cuerpo para lograr la perfección. Mientras que ahora no hay cuerpo,

propiamente hablando, sino totalidad humana, y ésta es siempre intersubjetiva. Sólo en esta intersubjetividad se salva el hombre. El judío se salvaba no en el desierto, solo, contemplando lo divino, sino por el hecho de *pertenecer* al pueblo de Abraham y, por lo tanto, por el hecho de participar de la promesa y de formar parte de su pueblo en su esperanza. Si el hebreo se religaba a sus padres, a sus ancestros —y de ahí la escrupulosa tendencia hebrea a enunciar la descendencia—, se relacionaba ininterrumpidamente a Abraham, y con él estaba salvado en la esperanza.

El judío, y lo mismo el islámico, si no poseía como fundamento esta intersubjetividad, no se podía salvar. La perfección es siempre comunitaria; si se toma adecuadamente la palabra "política", de *pólis*, ciudad de Dios, sería siempre perfección política. Mientras que en el caso de los griegos, a-política, en el sentido supremo.

La perfección del griego es la del sabio o, en último término, del contemplador; mientras que la perfección del semita es la de un hombre que en la comunidad se compromete en la historia, y ese es el *profeta*. La perfección del semita no es la del sabio sino la del profeta. ¿Qué es lo que hace el profeta? Da su vida por la comunidad. Es el caso de Moisés a quien Dios le dice: "Ve y dile" tal y cual cosa a mi pueblo; es decir que lo compromete en la historia, lo arrincona en el compromiso. La perfección es ahora para el semita ese comprometerse en la comunidad, ese dar la vida hasta la muerte por esa comunidad; es el "servidor de Yavé".[17]

La conciencia histórica

El griego desvalorizaba la historia porque desvalorizaba lo concreto, lo no reductible a una fórmula universal. Mientras que el hebreo revalorizaba la historia; y es más: la descubre. Esta fue la hipótesis que lanzó Hegel diciendo que con Abraham comienza en la historia universal la autoconciencia. Y esto lo dice también Mircea Eliade, al fin de su hermoso libro sobre *El mito del eterno retorno*,[18] en una muy buena reflexión sobre Abraham. El semita, y sobre todo el hebreo, hace de la historia el horizonte de su existencia. El hecho concreto de la existencia de un Abraham permite al pueblo su salvación. Es en esa promesa histórica en la que el pueblo se salva. Abraham no es un mito, no es un dios, no es Hércules ni Prometeo, ni Ulises. Abraham es un hombre histórico que vivió en Ur, en tal época, y que recorrió un mundo real.

Allí descubrimos cosas concretas. ¿Por qué? Porque la dimensión corporal del hombre, la *basar*, lo individual e imprevisible puede ser también el punto de partida de la salvación. La historia es para el hombre el punto de partida de la salvación. El profeta es el hombre perfecto para el pueblo de Israel. Esto ocurre porque el profeta es el que descubre el sentido trascendente de la historia y ese sentido trascendente es pensado y proclamado al pueblo. Lo que el profeta le grita es el sentido de la historia, el sentido que tiene Dios de la historia del hombre. El profeta proclama el sentido del presente histórico.

¿Cómo puede existir ese tipo de visión del mundo? Puede existir porque a diferencia de los indoeuropeos para

quienes lo Uno y lo eterno era lo divino pero intracósmico, para los semitas el mundo está radicalmente dividido del Trascendente, del Creador. Con el término *barah,* que significa *crear* (en el primer versículo del Génesis), Dios "creador" constituye un mundo radicalmente distinto de él. ¿Qué significa esto entonces? Significa que el trascendente desmitifica *este* mundo y lo hace, a este mundo, instrumental del hombre, mientras que en el mundo helénico está impregnado de lo divino, y por eso dice Tales que "Todo está lleno de dioses". Mientras el mundo sea divino, el hombre no puede dominar la naturaleza. El hombre domina la naturaleza sólo cuando piensa que este mundo es un instrumento suyo.

Era necesaria primero la desmitificación del universo. Esto lo explica bien Pierre Duhem en un librito que se llama *El sistema del mundo,*[19] donde muestra que la ciencia reposa sobre este simple principio de un Dios creador. Porque a partir de este principio es que puede desmitificarse el universo, y esto posibilita que el hombre se haga cargo científicamente de un mundo del que no se podía hacer cargo si era divino. Es decir, cuando la luna es un algo creado, puedo ponerme a estudiarla; pero si es la diosa luna, mi astronomía se confunde con la teología y ya no podría hacer ciencia. En fin, la cuestión sería larga de explicar y ustedes ven en qué sentido puede investigarse el problema.

Yo les he querido mostrar algunos aspectos de esto que llamaba visiones del mundo, que predeterminan ciertas actitudes. Ustedes vean entonces aquí un tipo de cultura radicalmente distinto al indoeuropeo, es decir, un distinto modo de usar los instrumentos de la civi-

lización. Esto nos muestra la utilidad de ir a la proto-historia de América. ¿Por qué? Porque habrá estructuras intencionales que nos permitirán distinguirnos claramente de los hindúes por ejemplo, y nos mostrarán la distancia existente entre nosotros y el mundo confuciano pretaoísta. Pero si no vemos claramente estas diferencias originarias, todo el edificio reposará sobre base endeble. Hemos dado cuenta esquemáticamente de la proto-historia o de los fundamentos de que partimos como latinoamericanos. Fíjense ustedes qué difícil va a ser responder a la pregunta planteada por algunos en el sentido de definir diferencias radicales entre dos naciones latinoamericanas. Se van a mostrar como diferencias insignificantes, cuando se las compara con las diferencias abismales que existen entre dos antitéticas culturas.

He querido darles hoy un ejemplo concreto, que aclarará las exposiciones posteriores, para que tengamos en cuenta en la próxima conferencia, cuál ha sido la evolución concreta de la civilización, o mejor, de la cultura latinoamericana desde su origen hasta el presente, en sus grandes líneas. Después, esta misma evolución la veremos como desdoblarse en una historia de la Iglesia. Son dos aspectos de una misma realidad cultural, de un mundo, del hombre en América Latina.

Notas

[1] Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*. Einsiedeln: Benziger, 1963, p. 11.

[2] *Cf. Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Berna: Francke, 1962, p. 40); traducido al castellano por José Gaos: *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1967, pp. 58-59).

[3] Arnold Gehlen tiene diversas obras de importancia, caben nombrarse: *Der Mensch* (Berlín: Athenäum, 1940) y *Urmensch und Spätkultur* (Berlín: Athenäum, 1956).

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.

[5] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie*, M. Nijhoff, 1962, t. VI Husserliana, 34: "Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typil immer schon durch Erfahr Ung uns vertraut?" (p. 126).

[6] J. Y. Jolif, *Comprende l'homme. Introduction a une anthropologie philosophique*. París: Cerf, 1967. *Cf.* especialmente las páginas 75 a 91: "L'humain et le trop humain".

[7] Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité* (París: Seuil,1964), en el apartado titulado "Civilisation universalle et cultures nationales" (pp. 274-286).

[8] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959. Véase del mismo autor: "El pensamiento prehispánico" en *Estudios de la historia de la filosofía de México*. México, 1963.

[9] Arnold Toynbee ha escrito la monumental *A Study of History* (Oxford University Press, 1934-1958) donde analiza en detalle la estructura de las grandes civilizaciones. (Traducción castellana: Buenos Aires: Emecé).

[10] Véase su libro *Von Ursprung und Ziel der Gesxhichte*. München: Piper, 1963.

[11] Su obra cumbre fue *Der Untergang des Abendlandes*; véase la traducción castellana de Manuel García Morente: *La decadencia del Occidente* (Madrid: Espasa-Calpe, 1923).

[12] En mi trabajo *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975) podrán leerse con más detenimiento las hipótesis de trabajo que presento en este parágrafo.

[13] Este tratado ha sido editado en francés (París: Payot, 1964) y en castellano (México: Era, 1972). Ha tenido una gran resonancia en el estudio comparado de las religiones.

[14] Remito a mi libro *El humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969) para aclarar cuestiones insuficientemente expuestas en este corto apartado.

[15] Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*. París: Aubier, 1960.

[16] Ricoeur, en su obra *Freud, de l'interpretation* (París: Seuil, 1965), indica importantes líneas a seguir en el estudio del símbolo y la hermenéutica.

[17] Ver especialmente este tema en el segundo Isaías (Isaías 40 ss).

[18] Mircea Eliade, *Le mythe de l'eternel retour* (París: Gallimard, 1949), en el último capítulo nos propone una interesante reflexión sobre el terror ante la historia, la fe y lo imprevisible.

[19] Pierre Duhem, *Le systeme du monde*, t. I-X. París: Herman, 1912. Ha aparecido una reproducción.

Estética y ser

Die Kunst laesst die Warheit entspringen.
Martin Heidegger[1]

Si alguien expresara que el arte se ocupa de manifestar lo bello, y si además agregara que la estética trata de investigar la belleza, muchos dirían que es obvio. Pero lo obvio, lo tenido por todos como verdadero o irrefutable, es uno de los niveles más engañosos del existir humano. La reflexión filosófica gusta siempre volver a lo obvio para probar su consistencia real, y no siempre encuentra dicha consistencia. En ese caso dirá que se trataba de una mera apariencia. Enfrentémonos entonces con lo más obvio en el arte, con la noción de arte como expresión de belleza, con la concepción de la estética como filosofía del arte.

Es por todos sabido que la palabra estética tiene su origen en el término griego *aísthesis* que significa sentido o sensibilidad. Si la filosofía del arte se ha llamado "estética" es porque, en el tiempo de los que plasmaron esta ciencia, dicha filosofía era una filosofía de la sensibilidad, y es efectivamente así. La estética no es tan antigua, se re-

monta sólo al siglo XVIII, y Baumgarten la impuso de manera decisiva. Esa teoría de la sensibilidad derivará después en doctrina de las vivencias, del juicio estético, de la percepción estética, entendiendo estos términos en un sentido idealista, subjetivista y hasta psicologista. El arte sería cuestión exclusiva de una subjetividad que, en el mejor de los casos, llega a expresar objetivamente su "vivencia" subjetiva que puede o no revivir un espectador. Todo acaece entre sensibilidades subjetivas. Sin embargo, no siempre fue esto así. Para los griegos, en especial para Platón, las artes superiores, no las meramente manuales, manifestaban lo bello. Lo bello era la manifestación del *eidos*; esta *idea* se transforma en la *morfé*, que viene a formar el compuesto con la materia, la belleza de la obra estaba ligada a la forma que permitía la *presencia* de la cosa, en la que consistía el ser de los entes. El arte era entonces imitación de la idea primigenia. Cuando esa idea se subjetualice en el pensamiento moderno como idea clara y distinta primero, como juicio estético, como vivencia psicológica o aún como valor estético en nuestro tiempo, podremos comprender qué significa la estética como teoría de la belleza expresada a través de una forma sensible.

¿Cómo explicar con esta estética los monstruos horribles del arte genial de Goya? ¿Cómo justificar todo el arte in-formalista? Esto conmueve toda la teoría de la belleza como esplendor de una forma comprendida superficialmente. Pero, además, ¿cómo explicar el hecho de que el arte no es la mera expresión de una subjetividad cerrada sobre sí misma y que busca en su esencia al espectador? ¿La intersubjetividad que exige el arte es sólo la comunicación de conciencia estética a conciencia es-

tética a través de una comunidad de vivencias? ¿Cómo evadirse de este subjetivismo o idealismo estético?

La cuestión debe ser radicalmente replanteada. El artista es mucho más que un imitador y su misión es mucho más alta y humana que la mera expresión de la belleza, sobre todo cuando ésta se entiende como mera vivencia subjetiva, el artista se sitúa ante los entes, ante el cosmos, reactualizando la actitud fundamental que hace del hombre un hombre. Si el hombre es tal, es porque de la noche oscura del ente puede instaurar un mundo. Esto exige una corta explicación.

Las cosas, los entes, tales como pueden ser percibidos por un animal o como pueden coexistir entre ellos sin la presencia del hombre, son una totalidad, *tá ónta* decían los griegos, de seres apagados. *Son*, efectivamente; reposan en su esencia; se mueven localmente; duran, crecen y se reproducen cuando son vivientes, pero no pueden abarcar el hecho primario de su propio ser. Por ello decíamos que son como en la oscuridad; son meros entes en bruto, ciegos, dados simplemente al existir. Esa totalidad es un cosmos.

El hombre en cambio posee una nota fundamental de su esencia, la más radical de todas y que lo describe en su temple propio, y es la de *comprender el ser*.[2] Por la comprensión del ser de los entes, éstos adquieren un sentido nuevo; el cosmos se ilumina y cobra el aspecto de mundo; mundo que sólo puede ser humano. El mundo es justamente la totalidad de las cosas o del cosmos bajo la luz y dentro del horizonte del ser. Las cosas tienen ser, pero sólo el hombre lo conoce. Al conocer el ser, el hombre trasciende las cosas como meras cosas y las comprende en el

orden nuevamente instaurado del *mundo*.[3] Decíamos arriba que el artista reactualizaba, en el momento de su inspiración, de su intuición artística, esa comprensión del ser de los entes dentro de un mundo. Esta intuición es un penetrar a las cosas hasta su fundamento, es un leer dentro de ellas su misterio más olvidado —no otra cosa significa *intus-legere*: entender—. Comprender el ser es, dicho de otro modo, llegar a develar lo oculto. El artista tiene la misión, primeramente, de comprender el ser de todo aquello que habita el mundo. Dicho mundo es necesariamente un mundo cultural e histórico. El hombre, de tanto habitar su mundo, lo torna deslucido, lo habitualiza, lo opaca, por el uso; el mundo cotidiano pierde el sentido y todo se trivializa en lo impersonal, en la inautenticidad, en las cosas instrumentales cuyo ser yace en el olvido.

Si los hombres no tuvieran quienes le mostraran el ser olvidado de los entes del mundo, todo tornaría a la oscuridad originaria. El hombre debe sin embargo trascenderse,[4] es decir, debe recuperarse con sentido a través de una continua interpelación desde la cumbre del ser de los entes. El artista, como decimos, comienza su tarea por una comprensión del ser, por su intuición. Este momento generante de las obras geniales de arte se le llamó en la antigüedad *entusiasmo*, que significa en griego: "ser habitado por los dioses". En efecto, tocar con la mano el ser desnudo de los entes, comprenderlo con la facultad intelectiva, es un don poco común entre los hombres. Los grandes artistas sintieron necesidad de apartarse del mundo conformista del hombre cotidiano. Querían descubrir el ser olvidado en un mundo que, por tanto vivir en él, se había como desteñido. Por ello los artistas se

muestran a veces inconformistas, como "fuera del mundo", un tanto desquiciados (es decir, salidos del quicio de lo habitual). Es que sólo cobrando distancia de su propio mundo, desde un sesgo inesperado de la historia, a veces en la suma pobreza y otras de modos muy diversos, el mundo aparece como por encanto —he allí el entusiasmo—, ante la propia admiración del artista, bajo una luz nueva, en su cara real, en su ser. Es en ese momento que la cosa se devela, se desnuda, se muestra en su ser oculto, y es cuando el arte, el gran arte puede instaurarse. Por ello el artista debe ser ante todo un hombre, que junto al metafísico cumple la misión suprema dentro de una cultura: recuperar el sentido del ser de una época. Por ello su función no es intuir la belleza, sino primeramente el ser. Desde el ser, las cosas se muestran en su belleza trascendental, en esa belleza ontológica que es perfectamente compatible con lo horriblemente feo. La fealdad sensible de la forma de un deforme, de un mutilado de guerra, puede resplandecer bajo la belleza de su ser oculto y ahora manifestado.

Ahora se comprenderá porqué hemos colocado dos frases acerca de la verdad al comienzo de estas líneas. Heidegger nos dice que "el arte deja emerger a la verdad"; lo que es dicho de otro modo por Tomás de Aquino en esto de que "verdadero es aquello que es, es decir cuando de algo se afirma ser lo que es". Esto nos introduce ya en la segunda parte de nuestra reflexión.

El artista devela el ser oculto del ente, pero no termina con ello su función sino que sólo comienza. El segundo momento de su quehacer, y por cierto el más fácil, es *expresar el ser comprendido*. La expresión genial forma parte

constitutiva del arte genial. La realización de la comprensión del ser la efectúa el artista en su obra, en esa obra que se llama de arte. Ella lleva en hueco la marca de la comprensión del ser. Si en la comprensión el artista iba de la mano con el metafísico, en su expresión se separa radicalmente de él: el filósofo expresa conceptual y analíticamente su pensamiento. El artista expresa sintética y pre-conceptualmente su comprensión del ser. Es decir, la comprensión se vuelca en la obra inmediatamente, antes de llegar a una ideación o proyecto. ¿Pero, qué es al fin esta expresión? ¿Qué es lo que expresa de nuevo el artista? ¿No estaba ya el ser dado en los entes dentro del horizonte del mundo? La obra del artista cumple justamente con su tarea de develar el ser, de perpetuarlo como develado, de impedirle que se cicatrice la herida a través de la cual se muestra el ser que estaba oculto. Desde el escorzo desde donde el artista visualizó el ser oculto de un ente en un mundo, las cosas tomaron un sentido profundo que ya no puede ser nuevamente trivializado por el uso; la obra de arte "saca" del mundo cotidiano al ente descubierto en su ser, lo torna inutilizable, lo saca del círculo desgastador de cosa pragmática.[5] Al comunicar lo intuido por la obra, produce una ruptura expresa que muestra a lo representado en la obra en su "individualidad, inmediata y desnuda".[6] A través de esa individualidad originaria y concreta, la cosa aparece en su sentido más profundo, en su ser; con ello, ya que el mundo es un sistema significativo intencional, todo un mundo se presenta ante nuestros ojos al contemplar la más simple obra de arte de un artista genial. Desde una cosa, un aspecto, desde una brizna de la realidad presentada en su ser auténtico, se

instaura todo un mundo, todo un mundo se abre. La obra representando sólo algo *alude* al todo, al mundo en su totalidad, al mundo dentro del cual esa obra significó hacer emerger la verdad o el ser oculto, y ahora develado, del ente.

Por ello la actitud artística es profética. No porque anuncie verdades futuras, sino que al abarcar con su comprensión el fundamento permite a las generaciones futuras edificar sobre dicho basamento. No se avanza al futuro como futuro; se avanza hacia el fundamento del presente que descubre en su penetradora mirada develante, que intuye en su entusiasmo artístico el ser olvidado en su época, en su cultura, en su patria. Y crea. Es decir, expresa lo comprendido bajo la luz patentizadora del ser del ente. Crea, porque manifiesta el ser oculto. No es que cree el ser del ente, pero al descubrir su sentido olvidado lo replantea. Su novedad es absoluta porque emerge desde su esencia, que es infundada. Las cosas se manifiestan en un sentido radical, recortadas sobre la nada —el marco en las obras de arte pictóricas indican justamente la reducción que ha sido necesario efectuar: la obra se recorta como sobre la nada—.[7] Pero así, como sosteniéndose en la nada, abren un mundo y lo hacen revivir al espectador. La obra de arte, en su fundamento, es una historia de los sentidos del ser. Es la historia de la verdad y del insistente volver a expresar el ser que se oculta a la comprensión del hombre. La misión histórica, social y profética del arte no ha sido, sino inicialmente, planteada aún.

Esto significa la superación de la estética como teoría subjetiva de la vivencia sensible de lo bello. La sen-

sibilidad, en la posición que hemos rápidamente indicado, queda asumida en una visión del hombre mucho más profunda. La comprensión del ser incluye el ente sensible pero es apresado en su fundamento. La vivencia subjetiva, la emoción que pueda producir lo bello queda radicalmente comprendida en una conmoción del ser del hombre ante el ser descubierto del ente, la dificultad de la comunicación de una vivencia subjetiva del artista al espectador queda superada por una tematización del mundo como horizonte intersubjetivo. La obra de arte no es expresión de una mera vivencia subjetiva. La obra de arte es expresión pre-conceptual en la que verdadea el ser del ente, y por ello se ha abarcado implícitamente todo un mundo. La filosofía del arte deja de ser estética. El arte deja de expresar sólo belleza que a veces puede entenderse como armonía e imitación de un conformismo adulador. La filosofía del arte es metafísica, ontología, ya que deberá dar cuenta del acto fundamental por el que el hombre es hombre: la comprensión del ser. El arte deja de expresar una belleza equívoca para ocuparse ahora de una de las tareas más urgentes y eminentes que posee el hombre, una tarea inigualable e insustituible: expresar ante la historia, ante sus propios cogestores de la cultura, el sentido radical de todo aquello que habita el mundo de los hombres. Esa tarea de verdad no es fácil, ya que no es fácil escuchar la voz del ser, sobre todo cuando nos recrimina, cuando nos grita nuestra falsía.

Notas

[1] Martin Heidegger, "Holzwege", en la conferencia titulada *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt: Klostermann, 1952, p. 64.

[2] Véase el planteo de esta cuestión en M. Heidegger, *Kant und da; Problem der Metaphysik*, en "§ 41. Das Seinsverstaendnis und das Dasein im Menschen". Frankfurt: Klostermann, 1965, pp. 204-255.

[3] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945, pp. 398 ss) en el hermoso capítulo titulado "Autrui el le monde humain".

[4] El mismo Cornelio Fabro, refiriéndose a la comprensión del ser, llega a decir: "On pourrait donc parler d' une intuition implicite en entendant par là la co-présence de toute présence ou présentation d' existence". *Cf. Participation et causalité* (París: B. Nauwelearts, 1961, p. 81).

[5] Es bien sabido que Heidegger ha reinterpretado la noción de verdad a partir de la expresión griega *a-létheia*. Es como un volver en sí del olvido del ser (*Die Kehre der Vergessenheit des Seins*), es un develar (*enthüllen*) lo velado.

[6] A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité*. Lovaina: Publicaciones de la Universidad, 1951, p. 372.

[7] Merleau-Ponty en su obra *Sens et non sens* (París: Nagel, 1948) plantea y tematiza esta cuestión (pp. 21-36), del artículo titulado "Le doule de Cézanne" en *Fontaine* (núm. 47, París, 1945, pp. 80 ss). Véase también A. de Waelhens, *op. cit.*, pp. 366-376.

Segunda parte

Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular[1]

> [En América Latina] se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas... [Se trata] de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, lucha imponente en América.
>
> Domingo Faustino Sarmiento[2]

Esta conferencia quiere ser el comentario, la hermenéutica y la crítica del texto de Sarmiento colocado como epígrafe. En dicho texto se encuentra la exposición de una interpretación, justamente la opuesta a la que defenderemos nosotros, que en el siglo XIX significó una auténtica filosofía de la historia de lo americano.

Dependencia cultural

El texto de Sarmiento, en *Facundo*, me parece realmente genial. Sarmiento tenía una profunda inteligencia y no porque sí, entonces, expresa lo que toda una generación de la segunda parte del siglo XIX se propone y logra. Esta filosofía de la historia es la que querría tomar como punto de partida y casi como anteposición a lo que pienso exponer.

Situando este texto adecuadamente podemos observar que se formula la cuestión de la siguiente manera. En "un mismo suelo", dice, hay "dos civilizaciones distintas", "una naciente" (en el sentido de que *nace* en esta tierra, que es la originaria) y la "otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea". De tal manera que antepone dos civilizaciones: una es la inteligencia, la otra es la materia. Sarmiento, quizás sin saberlo de manera explícita, está empleando un término técnico: la "inteligencia" es razón, el *logos*. La "materia" es la indeterminación, el no-ser. De un lado está la Razón, el logos; del otro el *no-ser*. Una es la "civilización" y otra es la "barbarie". Estos términos son técnicos, porque si fuéramos al pensamiento presocrático los encontraríamos con igual exactitud. Heráclito dice que "el logos es el muro que protege la ciudad". Más allá del muro está el no-ser; la barbarie, y en esto le reúnen tanto Heráclito como Parménides; son maestros de la gran ontología imperial y colonizadora.

Una civilización, dice Sarmiento, es bárbara, materia bruta. En otra parte escribe que es lo indígena, y aún lo tártaro, asiático. En otras lo relaciona con lo árabe, con lo

mahometano, pastoril, abrahámico, salvaje y nómada. Afirma que esta cultura es la de los beduinos del desierto que es igual a lo americano. En el fondo, el fruto de esa barbarie es el mestizo, el gaucho.

Al campo se le antepone la civilización hispano-europea, más europea que hispánica, más norteamericana que europea, que es la inteligencia, la luz; usa aún la palabra conciencia, el ser y la ciudad. Es el frac contra el poncho. No olvidemos que el poncho era hilado por su madre en la San Juan provinciana. No estaría de más usar un método psicoanalítico para desentrañar este texto. La primera conciliación de las "dos" civilizaciones en el proceso de la conquista fue la exterminación de una civilización en favor de otra y, por eso, la alienación irreversible de lo amerindio.

Me gustaría citar algunos textos por todos conocidos, para que recordemos que hubo un mundo otro que el europeo, y que, por la lógica de la dominación, se lo redujo a un ente, en cosa a disposición de la civilización del "centro". Lo amerindio es el Otro, negatividad metafísica negada.

Una historia a interpretar

Cuando el español llegó a América se estableció el primer "cara-a-cara": Colón vio indios; Cortés descubrió la cultura azteca; Pizarro la inca. Y así cada uno de los conquistadores se enfrentó con el indio. Este indio tenía un mundo. Para ilustrarlo un poco escuchemos un bello texto del *Popol Vuh*, de la gran cultura quiché:

> Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma y en silencio, todo inmóvil y callado y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso; no había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, fuego, barrancas, hierbas y bosques. Sólo el cielo existía. No se había manifestado la faz de la tierra, sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión. [Primer parágrafo del libro sagrado].

De tal manera que había un mundo, otro que el hispánico. Pero este mundo fue dominado, y la dominación de esa *exterioridad* significa el primer proceso de alienación en América. El indio con su mundo es interiorizado en la totalidad hispano-americana y puesto al servicio del dominador. Al indio se lo encomienda como mano de obra. Esta dominación del "señor" encomendero sobre el siervo se hace en nombre de un proyecto histórico. Leamos un pequeño texto para pensar cuál fue ese proyecto histórico. Dice Bartolomé de las Casas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que un grupo de indios comentó lo siguiente:

> No lo hacen sólo por eso, sino porque tienen un dios al que ellos adoran y quieren mucho, y por haberlo de nosotros para lo adorar nos trabajan, desojuzgan y nos matan. Tenía cabe de sí unas cestillas llenas de oro en joyas y dijo [el indio]: Véis aquí el dios de los cristianos [mostrando el oro], hagámosle si os parece Areitos (que son bailes y danzas) y quizás le agrademos, y les manda-

> rá que no nos hagan mal. Dijeron todos a voces: Bien es, bien es. Bailaron delante hasta que todos se cansaron; y después dijo el señor Hatuey: Mira, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo al fin nos han de matar, echémoslo al río. Todos votaron que así se hiciese, y así lo echaron a un río grande que allí estaba.[3]

El nuevo dios era el oro. Era el "proyecto" de estar-en-la-riqueza. ¿Para qué se encomendaba el indio? Pues, en el fondo, para enriquecer al español y para extraer el oro y la plata que después era enviado a España. De allí pasaba con el tiempo a los bancos de Londres y por Venecia y Génova llegó hasta el Imperio Chino. "Enriquecerse" era el nuevo proyecto del hombre burgués europeo que inmolaba al Otro, al indio, para tener el poder.

Un pequeño texto que corresponde a mi región de origen argentino-chileno puede ilustrarnos. Dice un obispo de Santiago en 1626:

> Por cuanto en ninguna parte nuestro obispado está más necesitado de servicio espiritual que los indios de la provincia de Cuyo, y éste es muy dificultoso de poner, porque depende en gran parte de las cosas temporales. Como es que saquen los indios de dicha provincia y se los traiga a esta ciudad de Santiago y sus contornos, pasándolos por la Cordillera nevada, que ha sido sepultura de gran número de hombres, mujeres y niños, que por hambre, rigor de los temporales, vientos y fríos excesivos, y venir muchas veces acollarados como galeotes, para que no se vuelvan a

> sus tierras, han padecido miserablemente, que sólo pensarlo causa compasión y horror que tal se hiciese entre gente cristiana.[4]

Argentina, que cree tener el honor de no tener más indios, no los tiene porque los ha matado de tal manera que hay una originaria culpa respecto al suelo nuestro. Esta primera conciliación (del conquistador y el indio) es el establecimiento de una verdadera dialéctica "del señor y el esclavo", donde el hispánico domina irreversiblemente a la cultura india.

El fruto del amancebamiento entre el conquistador hispánico, que es un macho, y la india, con la que se acuesta, es el mestizo. El mestizo es el hombre latinoamericano cuya madre es la india y su padre el conquistador hispánico. Por eso el mestizo es el hombre latinoamericano propiamente dicho, y de allí también que se establezca una dominación interna y otra externa. El noratlántico domina "*desde*" afuera, pero también *"desde" adentro*. Consideraremos cómo domina la cultura colonial, pero seguirá haciéndolo como dominación de la cultura de la periferia neocolonial, en las naciones emancipadas, a través de la oligarquía y las capitales, por la destrucción del federalismo. El mestizo, el gaucho, el "cabecita negra" de Buenos Aires, es el portador de lo que Saúl Taborda, un gran pedagogo cordobés, en sus *Investigaciones pedagógicas* denomina, en contraposición a Sarmiento, *"lo facúndico"*.[5] "Lo facúndico" es revalorar los contenidos del proyecto del pueblo, tal como lo hiciera el caudillo todavía aristócrata de La Rioja; sin embargo, por ser montonero, federal y provinciano manifestó algo que no solamente es

negado por el "centro imperial", sino también por el "centro nacional". La dependencia es "interna" y "externa" en todos los países latinoamericanos. El europeo domina al indio; el burócrata hispano, el rey, el virrey, el obispo... dominó al criollo; la oligarquía criolla dominó a un pueblo mestizo; la ciudad blanca europeizada y del "centro" dominó al campo y a todo el interior; la burguesía nacional domina al trabajador industrial o al campesino; la cultura patriarcal domina la juventud. Se puede decir que hay muchos tipos de *dominación* y hay muchos tipos también de *dependencia*. "Lo facúndico", como categoría interpretativa, sería, entonces, lo alienado en el sistema internacional imperial y en lo nacional liberal, pero es, al mismo tiempo, la *exterioridad* de una cultura popular, la del pueblo, la de las provincias que esperan el momento de su liberación. Se puede decir que la cuestión no es solamente "nación-imperio", sino también es "centro-periferia nacional".

Primero me voy a referir a toda una cuestión en el nivel de las ciencias económicas, aunque resumidamente, para después pasar al nivel de las ciencias del espíritu, a la filosofía.

Desarrollismo e independencia

Dice Sarmiento en el mismo texto: "El progreso está sofocado porque no puede haber progreso sin la posesión permanente del suelo, sin la ciudad que es la que desenvuelve la capacidad industrial del hombre y le permite extender sus adquisiciones". Hay todo un modelo de desarrollo y es el modelo progresista de la segunda mitad

del siglo XIX. ¡"Posesión permanente del suelo"! Esto explica la "conquista del desierto" realizada por un héroe nacional, el general Roca, que va a la Patagonia a matar indios y luego entrega a sus lugartenientes guerreros esas tierras. Esas tierras son dadas en exclusividad a un posesor urbano. Sarmiento piensa que "sin la ciudad" no se "desenvuelve la capacidad industrial". De tal manera que los posesores de las tierras robadas a los indios van a vivir en la capital federal, y desde allí, entonces, dominarán el interior del país. Este modelo se cumplió en gran parte.

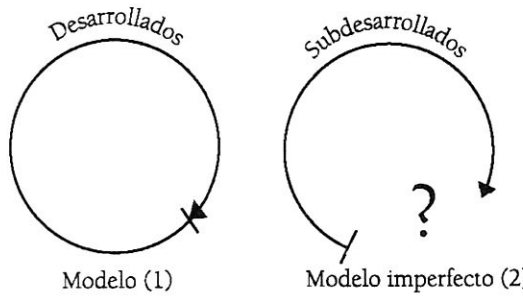
La crisis de la doctrina económica del desarrollo es lo que ha permitido a la ciencia del espíritu latinoamericana producir el despegue que se está realizando. Desde la socio-economía, pasa el tema a otras ciencias, entre ellas la filosofía, por ejemplo, y es así que comenzamos a tomar conciencia de nuestra exterioridad del centro europeo, ruso, americano.

La crisis del año 30 produce una pérdida del poder en las incipientes burguesías nacionales. Ellas son las que tienen que pagar un poco los platos rotos de la economía mundial. Pierden el poder, en general; en muchos de nuestros países latinoamericanos surge una nueva clase social que toma el poder; es la clase militar, por falencia de poder en las burguesías que han llegado demasiado tarde al proceso mundial. De esta crisis del año 30, en cierta manera, América Latina ya no se repone más. Sin embargo, en el tiempo de la segunda guerra mundial, debido a la gran carestía de materias primas en Europa, hay cierto florecimiento en América Latina, y especialmente en Argentina. De ahí que del 40 al 50 hay un auge, como una próspera alegría. Del año 50 al 60 se produce el

reequipamiento y reorganización del "centro", que lanza nuevamente a nuestros países subdesarrollados a una crisis que ya es ininterrumpida. De ahí que lo que va a seguir del año 60 al 70 nos hará pensar el cómo salir de ese estado de subdesarrollo. Así aparecerá la doctrina del desarrollo.

La "doctrina del desarrollo", esencial y culturalmente, significa lo siguiente: hay países desarrollados con un particular modelo o mecanismo de su economía; hay países subdesarrollados con falencias con respecto a ese modelo.

ESQUEMA 1



Los países desarrollados (1) poseen cierto modelo; los países subdesarrollados (2) tienen el mismo modelo pero defectuoso. Lo que había que hacer es imitar aquel modelo y, por lo tanto, progresar y desarrollarse hasta iden-

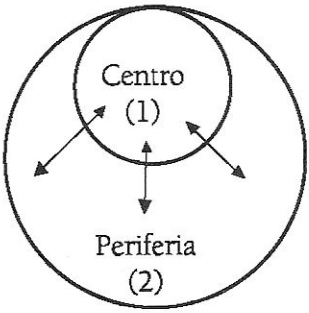
tificarse con él. ¿Cuál es la metodología? Pues estudiar el modelo de los países desarrollados. Se piensa entonces que es esencial las inversiones extranjeras en los países desarrollados; es necesaria la ayuda técnica y, en cierto tiempo, se produciría "el despegue". Hay que superar obstáculos sociales, políticos, institucionales, religiosos. Además se piensa que estos países podrían, en cierto tiempo y no muy largo, igualar a las grandes potencias: Estados Unidos, Europa, Rusia, Canadá, etcétera.

Pero ya desde el 60 se comienza a ver los límites de este modelo. Este modelo había pensado que toda nuestra economía era "hacia afuera", porque eran países exportadores. Entonces se pensó que el desarrollo vendría por un desarrollo "hacia adentro". Es decir, por medio de la industrialización. Se debía construir toda la infraestructura. Los frutos aproximados fueron los siguientes: el control de la economía interna; la transferencia de los centros de decisión hacia la nación; el debilitamiento de la oligarquía improductiva, importadora o comercial; la redistribución de los ingresos; el afianzamiento técnico, científico y cultural. Pero se fue viendo que la cuestión no era así. Por esto del 60 al 70 se produce la crisis del modelo del desarrollo y, en gran parte, nos va a dar los argumentos alguien que no es un revolucionario sino un neocapitalista argentino, Prebisch. En la *Primera reunión de la UNTAC*, en 1964, mostró que la cuestión es muy grave porque viene de muy lejos. De todas maneras se vio que la industrialización incipiente era sólo una transferencia de las importaciones, con lo que la industria nacional lo único que hizo fue importar también al país el

problema social como crisis. Se siguió dependiendo, y en mayor grado, porque las patentes que compraba para la industria nacional significaba una nueva sangría del presupuesto; por otra parte debían importarse las maquinarias que a su vez fabricaban el producto manufacturado; con lo cual fue mucho mayor la dependencia de la que anteriormente se tenía. Si a esto le agregamos el nacimiento de los grandes conglomerados internacionales, con nuevos métodos económicos de venta y corrupción, se vio que el desarrollo así como se había planteado era simplemente una utopía.

Fue así, entonces, que surgió la "doctrina de la dependencia" en su nivel socio-económico. Hoy es un deber para todo latinoamericano que cultive cualquier ciencia humana leer las obras de Faletto, Cardoso, Iaguaribe, Theotonio dos Santos, Hinkelamment, y hasta el gran economista africano Samir Amin, que acaba de escribir un libro sobre *La acumulación en escala mundial*. Y lo nombro en especial porque es un crítico creador a partir de la experiencia africana, pero discípulo teórico de latinoamericanos. ¿Qué se ha descubierto? Que no existe tal modelo desarrollista. Lo que pasa es que los países del "centro" desarrollado son desarrollados porque han usufructuado la explotación de los países coloniales. No existe, entonces, una relación entre un país y otro como si fueran dos sistemas separados.

Esquema 2



La cuestión ha de ser planteada en nivel internacional, donde (1) es el "centro", y (2) la "periferia", de tal manera que no eran dos totalidades independientes sino eran "parte" de una única totalidad: el mercado internacional. Esta visión permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo moderno hay una injusticia radical. A la filosofía lo que le va a interesar es esta injusticia, la primera de todo un proceso que lleva ya más de cinco siglos. ¿Qué es lo que ha pasado?

Europa había quedado como enclaustrada por el mundo árabe y no podía avanzar hacia el Oriente, donde había fracasado por las Cruzadas, ni hacia el sur porque los árabes también ocupaban el norte de África. El único lugar que le quedaba a Europa para expandirse eran sus costas atlánticas. No es ningún milagro que sean Portugal y España los que se lanzan, con Enrique el Navegante primero, a la conquista al norte de África. Luego, España, avanzará hacia las islas del Atlántico hasta llegar a América, descubierta por casualidad; es un nuevo continente ines-

perado. Esta expansión europea por la parte occidental hace que se descubra primero América Latina y, después, rodeando todo el África, se llegue a la India y China. De pronto, las siete *ecúmenes* existentes, cada una de las cuales se creía única (el mundo latino, el mundo árabe, la India, el sudeste asiático y China; el gran conglomerado maya-azteca e inca) son unificadas por Europa.

Aparece así una sola ecúmene mundial, en cuyo "centro" está ahora Europa. Este proceso no es económico sólo, sino que también es cultural, político, filosófico, teológico; se da en todos los niveles de la humanidad, porque es relación hombre-hombre. Se establece un pacto mercantil colonial: se extrae oro y plata de América y se les devuelven productos semielaborados como el aceite, el vino. En el siglo XVI se sacan de América Latina más de 20 mil millones de maravedíes de productos y se devuelven apenas 1 500 millones de maravedíes en su lugar. Es decir, se produce una "balanza" favorable de pagos de América: España adeudaría unos 18 500 millones de maravedíes. Esta balanza favorable de más del 80% con respecto al total intercambio fue simplemente llevada a Europa sin intención de pago; es un robo. Y aquí comienza, entonces, la acumulación originaria en Europa, que después va a multiplicar el capitalismo, como lo explica Sombart en sus estudios económico-históricos. La dependencia desde un punto de vista estrictamente económico, por ahora, la había descrito ya en 1776 Adam Smith, cuando en su obra *El origen de la riqueza de las naciones*, en uno de los últimos capítulos, cuando estudia la economía colonial, dice: "es necesario que del intercambio con esas colonias saquemos ventaja en favor de nuestros

productos". Plantea ya en 1776 la doctrina imperial industrial. No hay aquí plusvalía capital-trabajo metropolitano, sino metrópoli-colonia: hay plusvalía colonial. Aquí se indica ya lo que la nueva doctrina de la dependencia describirá en pleno siglo XX, que a partir de 1965 se va definiendo gracias a autores latinoamericanos como Gunder Frank. ¿Qué es entonces desde un punto de vista económico la *dependencia*? Simplemente el hecho de que ciertos países, en concreto nordatlánticos, han podido autoexpandirse porque se han apropiado de ciertos bienes de las colonias, produciéndose así una acumulación originaria que después se reproducirá, primeramente, con las grandes industrias del lujo, como son el tejido, el perfume y una serie de industrias secundarias que reproducen enormemente el capital. Esta primera acumulación está bañada con la sangre del indio, está envuelta en los "cueros de los esclavos del África", y de los chinos de la "guerra del opio". Son pueblos enteros los que han sido "cambiados" e inmolados al dios oro.

Dependencia cultural: centro dominante, oligarquía y cultura popular

Lo que nos interesa, ahora, es ver cómo esa dependencia es primera y simultáneamente una dependencia cultural. Es decir ¿qué significa el hecho de que una cultura domina a otra cultura? Esta dominación cultural se realizó en el instante en que el español pisó América y, luego, lo hará el portugués, el holandés, el inglés, el francés, el americano. Porque al mismo tiempo que España conquista el

Atlántico, los rusos conquistan Siberia en pleno siglo XVII, cuando llegan a Kamchaka, al tiempo que España también ha conquistado hasta las Filipinas. De tal manera que Europa se expande por sus dos regiones limítrofes que son España y Rusia. Este hombre moderno europeo es el hombre que la filosofía define como un ego. En el pensamiento medieval este ego, persona, se afirmaba como una trascendencia en una relación teológica; pero desapareciendo el Dios del medioevo como experiencia atea del hombre moderno europeo, el *ego* queda solo, y por esto, entonces, el ego, primero, dice "Yo conquisto". Ahí tenemos a Cortés y a Pizarro, a los héroes conquistadores, exaltados por Nietzsche. Pero después ese ego se avanza ontológicamente como su propio fundamento, cuando Descartes, siglo y medio después de la conquista de América pero con relación directa a dicho acontecimiento, dice "Yo pienso" y este "*yo* que piensa" se avanza como el fundamento del despliegue de un discurso que funda todo desde sí. En Spinoza, ese "yo" se hace dios, porque es la única sustancia. Hegel absolutiza el *cogito* como el absoluto y despliega dentro de sí la totalidad del ente. El *ego* ha sido divinizado, absolutizado. Ese ego es "voluntad de poder", una voluntad de poder que pone valores, que aniquila valores, que crea valores y que hace todo desde sí. ¿Quién pone medida al *ego*? Nada ni nadie, porque es incondicionado, indeterminado, absoluto, infinito, divino y natural. Esto lo enunció Fichte, Schelling, Hegel. De tal manera que este ego incondicionado constituye a su vez al Otro hombre como una idea.

Ego cogito cogitatum. Y el *cogitatum* es el indio, el africano y el asiático; ente constituido desde la comprensión del ser europeo. Por esto Fernández Oviedo se pregunta: "¿Son los indios hombres?", y responde: "Sí, los indios son animales racionales, pero se han puesto bestiales por sus costumbres". Ser bestia es no-ser hombre, y entonces es un rudo al que hay que educar. Y educar es hacerle el don de la "civilización" europea. Se le enseñará el catecismo de Trento y, a la larga, el castellano se impondrá. Y si no se impone el castellano en algunas regiones, se imponen sus estructuras culturales de tal manera que este ego se impone de todas maneras al Otro, que es el indio. ¿Y qué acontecerá, entonces? Se da un paso más. Una cultura particular, que es la europea, se pretende "universal" y niega todo valor a las otras particularidades. Lo "de suyo" es que la cultura europea es la cultura universal. Este universalismo no es más que el universalismo abstracto de una particularidad que abusivamente se arroga la universalidad, y que con esto niega todos los otros particularismos y la exterioridad de las otras culturas. Surge así el mecanismo pedagógico de la dominación cultural. En el "centro" está la cultura que llamaría *imperial*, en el sentido más fuerte: aquel que impone, por su imperio y voluntad, lo que es suyo.

Luego aparecerá una cultura colonial; esta cultura colonial se va a desdoblar, porque en ella habrá una elite cultural colonial ilustrada y un pueblo. En *Los condenados de la tierra* se muestra todo el proceso de la educación de una elite colonial, de una cultura ilustrada que se va reproduciendo entre ellos. Vale la pena recordar un texto de Sartre que contradice sus dos grandes libros como *El ser*

y la nada y *La crítica de la razón dialéctica*. Sartre en su conducta es un hombre de los nuestros; en su teoría es un moderno europeo que hay que criticar radicalmente. En este texto vislumbra el problema:

> La elite europea se dedicó a fabricar una elite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Amsterdam nosotros lanzábamos palabras: "¡Partenón! ¡Fraternidad!" y en alguna parte, en Africa, en Asia (en América Latina), otros labios se abrían: "¡...tenón ! ¡...nidad !" Era la Edad de Oro.[6]

Y ¿por qué era la Edad de Oro? Porque esa cultura estaba tenida por las elites coloniales incuestionadamente como la cultura universal. Había entonces una verdadera pedagogía de la dominación pero pedagogía de la mediación de la cultura ilustrada. Tenemos así tres niveles. El "centro", y en la "periferia" una elite y un pueblo. La cultura imperial tiene una metodología pedagógica, es pedagogía de la dominación como lo muestra Paulo Freire. Proyecta en la propia conciencia del dominado su cultura como la única, negando así la cultura del Otro. Habría todo un estudio a realizar sobre la introyección en el colonizado de la cultura imperial. Por otra parte, el colo-

nizado produce una desvalorización de su propia cultura. Puedo decir que la cultura de un pueblo, que no es lo mismo que la cultura *nacional,* empieza a ser negada desde las pautas de la cultura del "centro". Cuando en mi clase universitaria pregunto a los alumnos sobre un ejemplo de una obra de arte, me nombran a *La Gioconda*, la Quinta Sinfonía de Beethoven. Y entonces les objeto: "¿Pero ustedes no han pensado que en nuestra provincia, en Mendoza, hay acequias muy bellas, y que es un arte podar la parra y la viña? ¿No han pensado que podían haberme dado por ejemplo al tango?" Pero este arte, para ellos no tiene ningún sentido, ningún valor. Han sido pedagógicamente educados en la desvalorización de la cultura popular propia. La dependencia cultural es primeramente externa. Del imperio a la elite; la elite es minoritaria pero tiene el poder: es la oligarquía dependiente. Luego hay también una dependencia interna, la que la elite cultural ilustrada ejerce al dominar al pueblo, hasta por medio de las escuelas. La elite alienada pretende alienar al pueblo y, muchas veces, entonces, la única garantía de ese pueblo de ser sí mismo, y otro que todo otro, es ser analfabeto. Los alfabetizados, al fin, no saben quiénes son; sobre todo si han cursado la escuela y han creído todo lo que les han enseñado; en especial en la escuela argentina liberal, que es una escuela de profunda alienación. Habría que decodificar la ideología introyectada en los textos primarios de la escuela liberal argentina, donde no solamente se habla de cosas anodinas, sino que es estrictamente ideológico todo el texto, porque se enseña y potencian instituciones alienadas y alienantes. Las grandes realidades populares son ignoradas en todos sus aspectos.

De tal manera que es sumamente planificada la educación alienadora que da una elite oligárquica ilustrada, que mira hacia el "centro" mundial y niega sus propias tradiciones que desconoce. Se produce así una aniquilación de una cultura popular, que sería lo que he llamado "lo facúndico", en beneficio del "centro", y por esto Sarmiento es clásico. Él dice en esencia: se ven dos civilizaciones; una, la nuestra; y la otra que sin cuidado de lo que tiene sobre sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. Ésta es la ciudad; ésta es la inteligencia; ésta es la civilización europea, y ¿qué es la otra? Pues lo nuestro: la barbarie indígena, la materia. Esta es la pedagogía de Sarmiento: el pueblo es materia; la inteligencia la tiene la elite, sobre todo la ciudad porteña que va a imprimir la forma como un sello al pueblo, que resiste y es considerado como un no-ser. Aquí hay una filosofía estricta, una ontología explícita. Tenemos que empezar a pensar muchas nuevas nociones. La cultura, primero, popular, alienada, y de ahí la cuestión del pueblo que en estos días de la Semana Académica se ha debatido bastante. Me gustaría entrar un poco en explicitaciones y detenerme en este punto.

La noción de "pueblo"

La categoría pueblo, que no se considera muchas veces como una categoría interpretativa científica, y menos sociológica, es, pienso, una verdadera categoría de interpretación. Categoría mucho más amplia, ambivalente y, por eso, más rica que muchas otras categorías que se usan. Para eso les recuerdo que, por ejemplo, la categoría

"pueblo" es mucho más amplia y comprende la categoría "clase". Saben que en la filosofía del derecho —por no ir a la *Política* de Aristóteles o a la *República* de Platón— se habla de las clases sociales. Hegel, por ejemplo, dice en su *Filosofía del derecho* que:

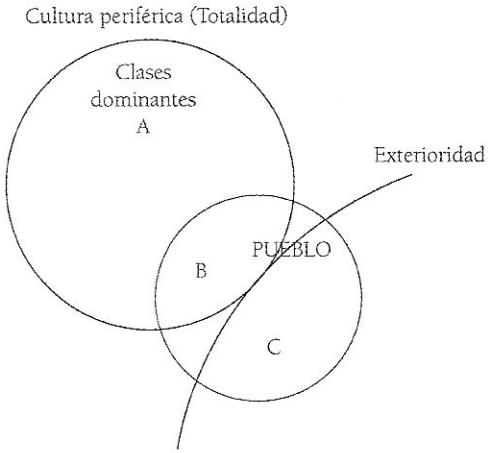
> los medios infinitamente variados y el movimiento por el que se limitan recíprocamente, por la producción y el intercambio, reúne, por una universalidad inmanente y se diferencia, en masas universales a tal punto que el conjunto total toma la figura de un sistema de necesidades, de medios y trabajo, de maneras de satisfacer necesidades y de cultura teórica y práctica; sistemas en los cuales se encuentran los individuos. Todos estos son los que constituyen las diferencias de las clases.

Están aquí explícitamente indicados todos los aspectos que va a describir. Lukacs habla acerca del problema de las clases y la conciencia de clase. La cuestión de las clases es tan vieja como el pensamiento filosófico; fue planteada por los griegos. Marx da a la categoría "clase" una fuerza interpretativa mucho mayor, porque muestra la oposición de las clases, y la toma como instrumento de un análisis económico-político. De ahí su gran importancia. Siguiendo esta tradición podemos ver lo siguiente. Marx se sitúa en el nivel estricto del horizonte del país, la Nación; de tal manera que la única oposición que estudia es la de la burguesía y el proletariado; pero no tiene otro horizonte. En cambio, Lenin, es ruso y no alemán; y Rusia es una cultura "secundaria" con respecto a Alemania, de

tal manera que él se siente como exterior. Para Lenin es necesario, primero porque es ruso y después porque se sitúa a fines del siglo XIX, clasificar la relación del "centro europeo" y el mundo colonial. Por ello ha escrito Lenin su pequeña obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Aquí ya no estudia solamente la relación burguesía-proletariado, sino que, además, describe la relación del imperio y lo que es colonizado por el imperio. Un tercer paso es dado dentro de esta misma tradición, y se produce ya en una cultura estrictamente periférica, como la China. En China es clara la diferencia entre el "centro" y la "periferia". Si nosotros fuésemos a buscar entre los textos revolucionarios chinos encontraríamos, con toda precisión, la categoría "pueblo" en el sentido que lo usarán por ejemplo Kemal Ataturk, Nasser, Gandhi, y en América Latina, por ejemplo, Perón. Es ya una terminología que surge de la contraposición del "centro" y la "periferia". Por eso pongo en el centro al pueblo. El pueblo tiene tres opuestos: 1) el imperio; 2) la burguesía nacional; 3) la burocracia. El pueblo tiene significados diversos o distintos, según sean sus opuestos. Con respecto al Imperio hay una Nación, y de ahí que toda la Nación se reúne para luchar contra el enemigo de la Patria. En un segundo nivel, la burguesía se puede oponer a las clases trabajadoras, y al decir esto digo campesinos, obreros, y cantidad de otros oprimidos. En un tercer nivel o simultáneamente —sobre todo en China se veía ya la burocracia socialista rusa como nueva clase en el poder— hay un proceso de fijación, un proceso que inmoviliza el proceso. Se avanza entonces una "reserva escatológica", los jóvenes de la "Revolución cultural". La juventud es lo inde-

terminado en el proceso de esclerosis social. Una es la "revolución patriótica" de la liberación nacional, otra la "revolución social" de la liberación de las clases oprimidas y, la tercera, la "revolución cultural". En este último caso se da lo pedagógico, la juventud y la cultura; aquí hay un problema latinoamericano concreto. La "clase" está en la *Nación* (burguesía, proletariado o clase campesina); es una categoría que se usa en el nivel del horizonte nacional. Pero hay otros niveles de realización o revolución, y en este caso la categoría pueblo es infinitamente más rica y estrictamente técnica. Con respecto a esto, si entiendo por *pueblo* a la *pólis* griega o a la ciudad o nación hegeliana, entonces oculto el auténtico sentido de pueblo. Porque en la categoría "pueblo" tengo que incluir en su significado un momento esencial: *la exterioridad* (C) del pueblo, cuestión que en estos días de discusión no se ha visto todavía.

Esquema 3



Si se considera una cultura periférica donde hay un opresor (A) y un oprimido (B), al oprimido lo puedo llamar *pueblo*. Pero en tanto es oprimido, es alienado y en tanto alienado ha introyectado la cultura dominante [nivel (B)]. Por lo tanto, si hiciera una huelga para tener más salario, una vez que obtuviera más salario terminaría la huelga. En el fondo, introyecta el valor supremo del sistema cuando gana más dinero. Pero el pueblo no es sólo esto. Pueblo es también un resto escatológico (nivel C) que es otro que el sistema y que de esa exterioridad (C) no sólo no intentará ser dominador del sistema, sino que intentará un *nuevo* sistema.

El dominador tiende a dominar al sistema, la totalidad, que es el fruto de un proceso de liberación anterior que lo ha llevado al poder. Por esto, el que domina no puede sino pensar que el tiempo mejor fue el pasado: todo pasado fue mejor y todo futuro es riesgoso para su poder, su dominación. En toda la historia humana, desde siempre el futuro es del oprimido, porque es exterior al sistema (C), es el que no tiene nada que perder, porque simplemente no tiene nada (B). Él aspira a un *nuevo* sistema donde viva como en su casa. Por eso todos los procesos de liberación se hacen desde la base oprimida hacia un nuevo sistema que pone en cuestión la eternización del sistema vigente.

El sistema pretende su eternización; se diviniza. Entre nosotros se utiliza la terminología de la "civilización occidental y cristiana". Es la divinización anticristiana de un sistema que se sacraliza, y por eso es estrictamente correcto decir, en cristiano, que la crítica de toda crítica comienza por la crítica de la religión del sistema

divinizado. Es decir, el ídolo debe ser negado para que el sistema pueda avanzar, porque si el sistema es sagrado, ¿cómo se lo cambiará por otro mejor? Este es el ateísmo de los profetas cuando, por ejemplo, quemaban los Baal que no hablan, ni oyen, ni protestan porque "tienen boca y no hablan, orejas y no oyen, ojos y no ven". Por eso se dice: la crítica de toda crítica comienza por la crítica de la religión del sistema, del ídolo. Esto es la ortodoxia metafísica más clara. Para ser un buen cristiano hay que ser un buen ateo del ídolo, del "dios dinero" por ejemplo. Es evidente que una liberación cultural, como proceso futuro, tiene que apoyarse en la cultura de los pueblos. ¿No será que tenemos demasiadas categorías encubridoras que no nos permiten descubrir realmente de qué se trata cuando se habla de cultura popular? Hace poco, en México, hablando con un gran sociólogo, me indicaba la conciencia mítica a-histórica del pueblo. Estas son categorías europeas. ¿Quién ha dicho que es mítica y a-histórica? ¿No tiene nuestro pueblo, acaso, una *memoria histórica* clarísima? ¿Cuando elige algo, no elige acaso algo mucho mejor que los comprometidos con el sistema? La cultura ilustrada nacional está fosilizada, y está interesada en que el proceso no se realice. Esta gente elegirá por necesidad contra la liberación, contra la historia; mientras que el pueblo oprimido es libre, porque es *pobre* y como es pobre mira hacia el futuro, no tiene nada que perder, repito, porque no tiene nada.

Hay que tomar muy en serio la categoría *pueblo*, que no es simplemente el oprimido, no es tampoco la totalidad del sistema, sino que la esencia del pueblo —y aquí el semita se enfrenta al griego, Hammurabi contra Homero—

la esencia del *pueblo* es "la exterioridad escatológica" que hace que vea el sistema y diga: "¡Ellos!", pero no se siente identificado con dicho sistema. El pueblo en un cierto nivel (C) está fuera del sistema, y al estar *fuera* del sistema está en el futuro; al estar en el futuro es ya el hombre nuevo. El hombre nuevo es el pueblo oprimido pero no en *tanto alienado* (B), sino en tanto *exterior* al sistema (C), sabiendo que tiene otras tradiciones, otra lengua, otra cultura, pero que es considerada por la "cultura ilustrada" como incultura, como analfabetismo, como no-palabra, porque la cultura ilustrada no tiene oídos para oír, y por ello, entonces, cree que el Otro guarda silencio, pero no, no está silencioso. En esto me voy a tener que anteponer a algunas tesis de ayer sobre el bilingüismo. Porque, si es verdad que el oprimido no domina una gran cantidad de categorías económicas y políticas del sistema, tiene *otras* categorías que el sistema no tiene y que son el "punto de apoyo" de la liberación. Son sus tradiciones concretas por donde la historia se cumplirá; lo que debemos hacer es potenciarlas. No caigamos en un "espontaneísmo populista", en el sentido de que el pueblo tiene ya todo, y está muy bien y es infalible, y lo que él haga siempre funciona. ¡No! Hay que saber discernir entre lo peor que tiene el pueblo (B), que es la introyección del sistema. Esto lo tiene el pueblo y hay que saber negarlo. En cambio, el pueblo tiene lo mejor (C). Pero ¿quién discierne entre la introyección del sistema (B) y lo escatológico (C)? Aquí es necesaria la función crítica, entre otras, de la filosofía. El filósofo es el que se ha comprometido en el proceso de la liberación, y se constituye por ello, también, como interior al sistema. Pero al mismo

tiempo, desde la *exterioridad* (C), critica a la oligarquía ilustrada, mostrándole que es una sofística, ideológica, y, por otra parte, alienta al pueblo a defenderse, para poder asumir la responsabilidad de ser exterior al sistema. Esta función es la esencia de la filosofía y sin este esclarecimiento el pueblo tampoco se libera. Se puede decir que el pueblo tiene lo mejor pero mezclado y cuando el proceso de liberación comienza, este pueblo mismo dice a veces: "¡Pero estábamos mejor en el sistema!"

En el desierto, el pueblo dijo a Moisés: "¡Estábamos mejor en Egipto!" Pobre Moisés, un poco más y lo "achuran".[7] Este es el destino del crítico que siempre permanecerá en la exterioridad.

Ciencia, cientificismo y política

La ciencia es el más sutil instrumento de dominación, sobre todo cuando se pretende "universal". No hay, en su sentido real, una ciencia "universal". Las opciones precientíficas son esenciales para la ciencia y éstas son políticas, humanas, culturales. Voy a hacer una pequeña demostración para que lo vean aún en el caso de la matemática.

Condicionamiento político de la ciencia

Los matemáticos pretenden que la ciencia matemática tiene un desarrollo interno de su discurso por "necesidad", de tal manera que si llego a la conclusión A, de ella se desprende la conclusión E, y de ella la conclusión C.

La conclusión C es "universal", necesaria y válida para todos. Pero esta conclusión C es para la ciencia neopositivista como un objeto abstracto de un universo "separado", ideal. Pero, antes que la ciencia, está "la cotidianidad", y *después* de la ciencia está el "proyecto" de la ciencia. Y entre los dos (el mundo cotidiano y el proyecto) está la ciencia. Cuando quiero estudiar matemática, no lo hago por razones matemáticas, pues todavía no la conozco; si la conociera sería matemático. El estudiante elige matemática porque le gustan los números, pues su padre era carnicero y con "los números" logró hacer un buen negocio. La "vocación" es *precientífica*. La vida cotidiana de una época da el proyecto a la ciencia. La ciencia, entonces, está condicionada por una cotidianidad que aun funda sus axiomas. Los axiomas de la ciencia no son universales, ni eternos, son *culturales*. ¿Quién le dijo a Aristóteles que había esferas y que las esferas astronómicas eran divinas y eternas? Toda la astronomía griega trabajaba a partir de las esferas. Era una fe "cultural". Todo esto lo hacemos aún hoy; aún en física todavía hay *fe* "cultural", porque hay cantidad de cuestiones que de ninguna manera son demostradas. El axioma por esencia es indemostrable. El axioma se acepta porque es digno (*axíos*) de ser aceptado como una evidencia, "cultural". Entonces, trabajando un capítulo de matemática llegamos a la conclusión A. ¿Qué pasa después de A? Es que de A puedo sacar muchas conclusiones posibles (A', A", A"',...). Pero pasa que los rusos han lanzado un satélite y me he quedado atrás. Entonces, *por intereses políticos*, aunque más no sean que *propagandísticos*, para que al mismo tiempo sigan creyendo que los Ford y los Chevrolet que vendo

son buenos, entonces necesito también lanzar un satélite. Lanzo así toda la matemática con las posibilidades A', A", A"', etcétera, en una línea (A"), porque me interesan sólo los satélites; porque he decidido políticamente lanzar la ciencia en esta línea precisa. Al llegar a una conclusión puedo sacar nuevas y muchas aplicaciones (B, B', B"), pero por intereses militares, las voy a buscar en un sentido preciso (B"'). Cuando no interesan los satélites, tomamos como gran tema la polución ambiental, y se descubre que hay falta de oxígeno. Entonces el dominador dice al pueblo oprimido: "¡Quieto!", para poder consumir hasta su oxígeno. Llegará aún a ser explotado hasta en su oxígeno. Sí, hay ciencia, pero ésta va, sin embargo, eligiendo los capítulos de sus posibilidades por opciones políticas, económicas y culturales. ¿Qué pasa entonces? Esto es lo trágico, que un profesor en la cultura dependiente, para poder enseñar en la universidad, se verá obligado a ir al "centro" a estudiar matemática con un maestro en París. Estudiará la matemática del "centro". Tiempo después se vuelve a Catamarca, y se da cuenta de que la matemática que estudió no resuelve el problema de Catamarca. Pero él ha defendido su doctorado y estudió durante siete años la matemática en un cierto sentido y, llegado a Catamarca, se da cuenta que eso no funciona en su ciudad. Piensa comenzar a trabajar ciertos capítulos de matemática aplicados a su región. Pero necesitaría seis o siete años para cambiar toda su metodología y para producir un pequeño trabajito. Escribe así un *paper* (artículo científico), pero ¿quién se lo va a publicar? Le pide a su gran maestro de París que lo lea, pero responderá: "Pero

esto no tiene ningún sentido. Este tema no nos interesa para nada, no está de moda". Entonces, heroicamente lo reproduce en mimeógrafo para sus alumnos de la escuela secundaria de Catamarca. Cuando viene el tiempo de un concurso, el oponente viene con sus *papers* de Londres, y él con su trabajo mimeografiado en Catamarca pierde así el concurso. ¡Esta es la dependencia cultural práctica! ¡Esto pasa en filosofía y en todas las ciencias! Una dependencia a todo nivel, aún en el más práctico, que es como se llega a la cátedra de profesores universitarios o a ser miembro de la carrera de investigador en el Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Vean, pues, hasta qué punto la dependencia cultural penetra hasta los recovecos más íntimos, hasta los tribunales mismos. Entonces la gente se resigna a seguir repitiendo la ciencia del "centro". El Consejo de Investigaciones Científicas paga científicos que ahorran dinero al "centro", ya que las conclusiones de nuestros científicos se industrializan en Norteamérica, y después nos venden más caro sus productos. Esta es la dependencia, aún al más abstracto nivel, el de la matemática. ¡Qué decir cuando entramos en filosofía, donde el sabio del sistema habla del ser y del no-ser y hace creer que eso es la filosofía! Mientras tanto pasa sobre toda realidad concreta que pisotea sin moralidad alguna. La filosofía, que es la crítica misma de toda realidad, se evapora; es la sofística y esos son los sabios, como los griegos, que en esencia dicen: "No, el no-ser no es verdad; si el bárbaro habla, habla el no-ser, y enuncia por ello lo falso; si dice lo falso, con voluntaria obstinación miente; y antes que siga mintiendo lo mata el héroe

dominador haciendo una gran obra patria y recibiendo el honor del todo". Esto hacen los conquistadores, esta es la ontología guerrera que hay que denunciar.[8]

Creación y liberación de la cultura popular

Hay entonces un pueblo pobre, oprimido por el sistema. *Pueblo* oprimido puede ser toda la "nación" con respecto al "centro"; puede ser también el trabajador con respecto a una burguesía ilustrada nacional, puede ser una juventud negada en tanto que ella es indeterminación o "resto escatológico" y que no está comprometida con el sistema; pueden ser las provincias o lo federal con respecto a las capitales nacionales que también roban a las provincias en todas partes de Latinoamérica: Guatemala o México, Bogotá o Medellín, La Paz, Santiago, Buenos Aires. Estos son "pulpos internos" que también oprimen a nuestras patrias. Este pueblo oprimido, en todos los sentidos pero muy precisos —ya no es nada ambiguo, aunque después en el debate podemos precisar más—, va gestando nueva cultura; no sólo aprendiendo o introyectando la cultura del opresor ya que esto no es creación de cultura sino imitación y negación de cultura. El pueblo ha ido creando una cultura como *exterioridad* del sistema imperante.

El pueblo pobre y la cultura creada

Contra la voluntad hispánica fue naciendo una voluntad criolla; contra la oligarquía nacional y después liberal

nuestro pueblo ha continuado la creación de su cultura. De ahí que hay casos paradójicos: el indio fue oprimido por el español y la evangelización fue un proceso de aculturación, de dominación religiosa.

En el imperio inca se celebraron las fiestas del año nuevo, o mejor del sol nuevo, el 21 de junio, pues en Cuzco se festejaba el nacimiento del sol. Era el día más corto del año y algún día 21 de junio el sol no saldría más. Había que adorarlo de una manera especial para que volviera a salir cada año. Esta es exactamente la fiesta de la Navidad, porque en Europa era también la fiesta pagana del nacimiento del sol, y los cristianos la "bautizaron" e hicieron con ella la Navidad. No van a creer ustedes que Cristo nació en diciembre; sino que es una fiesta litúrgica pagana. Pero llegados los españoles al hemisferio sur, nos hacen festejar la Navidad cuando el sol está en su máximo, en diciembre; sudamos como pobres, y todavía festejamos el sol que nace, cuando uno querría que se muera porque ya estamos en pleno verano. La fiesta de la Pascua, que es la fiesta de la primavera, se festejaba en el hemisferio norte en marzo, y nos la hacen festejar a nosotros en marzo cuando es otoño y la naturaleza muere. Se puede hablar de una opresión litúrgica; nuestros indios se quedaron como sin religión, porque le destruyeron la que tenían, y no le pusieron ninguna. Este es un proceso de aculturación. Pero tiempo después, como en general los liberales fueron anticatólicos y no han vivido jamás el proceso cultural del pueblo, y tampoco el proceso de evangelización de dicho pueblo. Pero, mientras no se recupere este proceso y se lo critique superficialmente, no se entenderá América Latina. Lo paradójico es que en

el tiempo colonial, introyectó la cultura hispánica importada, pero, poco a poco, ese catolicismo se transforma en la propia cultura del pueblo. Primero, ese pueblo se opuso a la burocracia hispánica y después a la oligarquía nacional, y por eso no es extraño que un cura como Hidalgo haga el único ejército realmente revolucionario en América Latina, y que fracasa por condiciones muy particulares. Fue un ejército de indios: "la tierra para los que la trabajan", tras la imagen de la guadalupana. Hay entonces una simbología religiosa, liberadora y latinoamericana. Y por esto Kemal Ataturk volvió al Islam, Gandhi a las tradiciones hindúes y Mao a la cultura popular. Lean el texto de *La nueva democracia*, donde Mao dice que "la antigua cultura popular tiene lo esencial de lo revolucionario". El propio Mao vuelve a la tradición *nacional* popular china.

Un proyecto revolucionario sin símbolos y sin mitos es un proyecto revolucionario antipopular y va al fracaso. Desde este nivel debemos pensar la experiencia de Allende. Hay graves cuestiones que no se han formulado en los proyectos de liberación popular. Hugo Assmann ha escrito un interesante artículo sobre "la plusvalía simbólica".[9] El pueblo produce símbolos; también la oligarquía se los puede apropiar. Si un proyecto revolucionario no es simbólico al nivel concreto de la creencia de nuestro pueblo, nunca podrá ser realmente revolucionario ni popular. La cultura popular, nacida desde la exterioridad del sistema, es real, es nuestra. Pero se la ignora y se la niega y se la considera analfabeta; su simbología no es comprendida. Hay un interesante trabajo de Guillermo Gutiérrez, *Cultura popular y cultura ilustrada*.

En este trabajo critica, primero, el análisis puramente "folklórico" de la cultura popular. La cultura popular no es puramente folklore. Pero también la cultura popular no es la "cultura proletaria" de Trotsky porque no se trata del proletariado, de un "universal". Un obrero de Citroen en Francia no es lo mismo que un obrero en Buenos Aires. Cuando el obrero de Citroen quiere más sueldo, no tiene conciencia de que afirma el capitalismo francés y de que se hace cómplice de que se explote más a las colonias. Así que hay una contradicción cualitativa del proletariado del "centro" y de la "periferia". Porque hoy no hay todavía una cultura universal proletaria. En este momento hay una diferencia real y objetiva entre el imperio, el centro y la periferia de tal manera que allí hay que hacer correcciones fundamentales, a aquello de la cultura proletaria. Tampoco sería la "cultura de la pobreza" de Lewis. La cuestión es otra. Se trata de una *creación cultural* que se expresa en diversos niveles, desde el arte popular, la música popular, la lengua, la tradición y los símbolos que muchas veces, aunque no del todo, lo capta el folklore. Porque había que considerar que en la cultura popular están dados todos los elementos sincréticamente confundidos. Por una parte está el sistema introyectado; por otra parte está igualmente lo más crítico del sistema. De ahí que la poética o la literatura, una vez puede ser lo más cómplice y, otra vez, puede ser realmente liberadora. Cuando Neruda, por ejemplo, plantea todo el bosquejo de una nueva realidad futura, es una poética liberadora. Y por otro lado, cuando Borges en la capital federal, no porque sí, sino porque da la espalda a lo que está más allá de la Avenida General Paz, cuando mira hacia

el "centro" y plantea una poética "universal", en ese momento es una poética abstracta, pero en el sentido peor de la palabra, porque de hecho está comprometida con el sistema. Además habría que saber discernir todo eso en el folklore. Por ejemplo, si tomo el tango *Margot* de Celedonio Flores, 1918, se descubre como un verdadero tango de crítica social. Margarita vivía en un "barrio", en un conventillo; pero Margarita vendió su cuerpo a un señorito del "centro" de Buenos Aires, un aristócrata y oligarca, para poder subir y vivir. Es toda una erótica que al mismo tiempo es una crítica social, porque pinta la estructura de la "periferia" de Buenos Aires, donde el muchacho pobre grita —y por eso el tango es tan triste—, grita que le han robado a su chica, y Margarita se llama "Margot", la prostituta del hombre del "centro". El hombre del "centro", que a su vez exige a su mujer oligarca que sea virgen, se da a la prostitución con la mujer del pueblo; la "prostituye". Allí hay una protesta profundamente social. Ese es arte popular crítico liberador. Pero después el tango se edulcora, y se reviste de los modos del sistema y canta cuestiones "universales", para dar ánimo, para enseñar a vivir dentro del sistema: es el opio. Habría que empezar a discernir pues en esa cultura lo que hay de crítico y lo que hay de comprometido; calibrar toda esa estructura. Pero, además, y es muy importante, ese pueblo no solamente crea símbolos, obras, sino que también tiene *compromisos históricos y políticos*; está lejos de tener una conciencia mítica y ahistórica; tiene *memoria.* Lo que pasa es que esa memoria del pueblo funciona en un ritmo que no es tan acalorado, al día y alocado como el de la elite ilustrada. Crece como las plantas; tiene que esperar la pri-

mavera para crecer y no puede crecer en cualquier momento con abono o fertilizantes; sabe esperar. Tiene un ritmo que parece ahistórico. Lo que pasa es que en las profundidades de las corrientes marinas que van dando los acontecimientos que pasan desapercibidos para el superficial, el pueblo va madurando. Cultura popular es el fruto del compromiso y la historia del pueblo. También tiene su económica y su política. No domina los sistemas económicos vigentes, sin embargo sufre el sistema económico-político. La *memoria* popular "recuerda" quién es el que lo explota, quién el que le saca su sangre. Y se da cuenta de que cuando uno dice: "¡Todo anda muy bien!", pero es el que lo explota; entonces murmura: "Esto anda muy mal". No vamos a creer que el pueblo se "traga" tan fácilmente la propaganda y la televisión y todo. Se lo traga en parte. Pero en parte también crea antídotos, anticuerpos. Pero si no ayudamos, las cosas pueden terminar absolutamente mal: ahí está la conciencia crítica. Por ello, las revoluciones auténticamente populares asumen la simbología de la cultura popular.

La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, *es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor*.

Hay que saber partir exactamente de ese nivel para poder realizar un proceso creativo de liberación, y no meramente imitativo o expansivo-dialéctico de "lo mismo" que crece como "lo mismo", que sería simplemente la conquista. Para crear algo *nuevo* hay que tener una palabra *nueva*, la cual irrumpe desde la exterioridad. Esa exterioridad es el *pueblo mismo* que parece que está del todo en el sistema y en realidad es extraño a él.

Proyecto de liberación cultural

Todo esto pende de la contraposición de dos proyectos: hay un proyecto cultural *vigente* y, al mismo tiempo, hay un proyecto de *liberación* cultural que es siempre "popular". El proyecto *vigente* de un sistema es el de cierta oligarquía cultural ilustrada que tiene un proyecto al cual tiende todo su esfuerzo. Al fin del siglo XIX, o en su segunda mitad, Sarmiento expuso parte del proyecto del Estado liberal ilustrado.

El proyecto del grupo dominador se impone a la totalidad del sistema. El proyecto del pueblo concreto y oprimido es negado por el sistema. Por eso Martín Fierro dice: "en mi ignorancia sé que nada valgo", paradójica expresión. Se lo niega, se lo deja como el no-ser dentro del sistema. Fierro es el hombre de la frontera, la carne del cañón y nada más. Hay, entonces, un proyecto vigente de cultura que se impone a la totalidad del sistema sea imperial, nacional o provinciano. Este sistema vigente debemos interpretarlo como la imposición de cierto grupo que en su tiempo también fue minoría oprimida: era la oligarquía criolla, oprimida por la burocracia hispánica. Gracias a Bolívar, a San Martín, y tantos otros héroes nacionales, logra expulsarse a la burocracia hispánica y permite a la oligarquía nacional la toma del gobierno. El pueblo, oprimido, no accede al poder. En casi ninguna de nuestras patrias latinoamericanas el pueblo toma el poder; si lo hace en una pequeña isla, entra ella en un callejón sin salida, dependiente ahora de la URSS. Porque se debería elegir entre un modelo de liberación total, lo que llevaría al aislamiento de Cuba, o aceptar la de-

pendencia de la URSS. No se puede elegir. Quedó la isla dependiente de la URSS esperando entrar en el proceso de liberación de todo el continente latinoamericano. Mientras tanto está a la espera; Cuba no se puede liberar sola. Pero es posible que haga mucho más avance que otros de nuestros países. De todas maneras ahí está también la dependencia de Rusia, aunque la dominación de Estados Unidos o Europa sea mayor. Este proyecto vigente y cultural incluye la dependencia externa y la incluye como su propio ser. Ahí están en nuestros programas de la televisión el *cow-boy*, Superman y Batman; todas estas películas que nuestros chicos ven cada día desde que nacen. ¿Por qué son tan peligrosas? Porque son ideológicas. ¿Quién es el *cow-boy*? Es un héroe que se opone "al malo". ¿Quién es el malo? El ladrón. ¿Qué hace el ladrón? Roba. ¿Qué es lo que roba? La propiedad privada. ¿Por qué? Porque el ladrón ha sacado del banco el dinero guardado por los conquistadores de la tierra de indios. Entonces viene el "muchacho", o la "muchacha", y recupera la propiedad privada; y la vuelve a poner en el banco. Es una ideología del capitalismo burgués de propiedad privada. "Superman" hace lo mismo, con la violencia de sus puños —que no tiene nada de racional—; mata a los ladrones y recupera el dinero. Superman nunca ha terminado una guerra; nunca ha hecho crecer trigo para los pobres, sino que solamente lucha contra los que roban. Esta es la ideología que se nos "mete" por todos lados. Pasa lo mismo con Patoruzú que es aún peor que todos los personajes importados. Patoruzú es una ideológica de enmascaramiento de la oligarquía terrateniente. ¿Cómo un indio puede poseer algo en Argentina? No posee nada

ya que lo han desposeído en innúmeras "campañas del desierto". Observen qué paradójico: de pronto, un terrateniente que es porteño se viste con la máscara de indio y pasa por muy simpático. ¿Cómo puede vivir un indio en Buenos Aires y poseer la Patagonia? Esta es una imagen del terrateniente porteño que el autor de la historieta lo declara inocente. ¿A quién protege Patoruzú siempre? Pues al "avivato" del centro del país, Isidoro. Es una historieta muy popular pero muy ideológica, y muy contradictoria con nuestras tradiciones realmente populares.

Cosa muy distinta es el proyecto de liberación cultural popular, latinoamericano, porque este proyecto, como futuro, no es más que aquello a lo que tiende un pueblo oprimido. Es el proyecto concreto que se prepara en la oscuridad, por un pueblo que tiende siempre hacia un nuevo proyecto histórico de un nuevo sistema. La negación del proyecto imperante va a dejar lugar a un nuevo proyecto histórico. Este nuevo proyecto histórico no es más que el proyecto de un pueblo, equívocamente mezclado con la propia alienación en el sistema. El discernimiento de lo que se está dando y la formulación de ese proyecto es la tarea del intelectual, hombre comprometido. El intelectual es el que cumple la función de ser el pensar estratégico del pueblo. De lo contrario caemos en un espontaneísmo cabal. A veces se cae en los más grandes equívocos, porque se pueden usar "palabras" populares pero permitir de hecho que la oligarquía asegure con más violencia su propio proyecto dominador. Y por eso nuestra patria está justo en el filo de la navaja. No vaya a ser que la oposición "clases oprimidas-burguesía"

sea negada en beneficio de la nación burguesa ante el imperio (pero al fin con él) y que la juventud sea negada y, de pronto, la liberación nacional tampoco sea posible porque la burguesía nacional, la burocracia, los tecnócratas, tendrán que defender el Imperio. Por esto, es muy necesaria la crítica del filósofo, también en el proceso. Esta es justamente nuestra función. El proyecto de liberación no se da así nomás. Hay que luchar por él. Por esto murieron nuestros héroes y por eso también debe comprometerse la filosofía.

Este proyecto tiene un contenido nuevo, que se revela al que escucha: el pueblo oprimido, pueblo que se llama bárbaro. Es el *polloi* de Heráclito, el *no-ser*. Heráclito niega valor al vulgo, a la gente. La ontología griega es absolutamente aristocrática, mientras esos *polloi* ("los más") son los que tienen la verdad y no los que tienen el único *lógos*. Porque ese vulgo no es meramente "vulgo". Si leen el parágrafo 301 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, piensa como Heráclito. Se dice que el pueblo o los marginados son lo indeterminado, porque no se les puede racionalizar. Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la Razón del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva. Nuestra responsabilidad es la de saber crear aún las categorías que nos permitan descubrir ese proceso. Aquí estaría entonces todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana.

En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron violentamente asesinados. Octavio Paz, en el pequeño librito *Posdata*, dice que:

> a fines de septiembre el ejército ocupó la Universidad y el Instituto Politécnico. Ante la reprobación que provocó esta medida, las tropas desalojaron los locales de las dos instituciones. Hubo un respiro. Esperanzados, los estudiantes celebraron una reunión en la Plaza de Tlatelolco, el 2 de octubre. En el momento en que los recurrentes, concluido el mitin, se disponían a abandonar el lugar, la Plaza fue cercada por el ejército y comenzó la matanza [...] El 2 de octubre de 1968 terminó el movimiento estudiantil. También terminó una época de la historia de México [...] El gobierno regresó a periodos anteriores de la historia de México: agresión es sinónimo de regresión. Fue una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación [...] El régimen mostró que no podía ni quería hacer un examen de conciencia; ahora bien, sin crítica y, sobre todo, sin autocrítica, no hay posibilidad de cambio.[10]

Se puede interpretar como poética esta visión, pero el poeta es frecuentemente profeta. Hay también otras patrias latinoamericanas en las que se produce la inmolación de la juventud y no hace mucho. Hay que tener mucho cuidado, porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece, sin anticiparse, pero dándonos cuenta que también podemos tomar el camino equivocado. De pronto, como Heidegger, tiempo después, podríamos darnos cuenta de que habíamos adoptado actitudes equívocas en el proceso. ¡Hay que abrir mucho los ojos! Hay que te-

ner categorías que nos permitan mantenernos con claridad en medio del torrente, en el cual hay que estar "metido" para que nos arrastre, pero, al mismo tiempo, no podemos dejarnos simplemente llevar a cualquier lado. En esto, entonces, la filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres. Sería esto materia para más de un trabajo que es necesario que la filosofía argentina comience a aportar.

Notas

[1] El texto que a continuación se propone fue una conferencia dictada de viva voz en la IV Semana Académica de la Universidad del Salvador de Buenos Aires, el 16 de agosto de 1973, de allí el estilo oral pobre en vocabulario que se deja ver. Sin embargo, como en otras oportunidades, creo que puede ser útil tal como se encuentra.

[2] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*. Buenos Aires: Losada, 1967, pp. 51 y 39.

[3] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Buenos Aires: Eudeba, 1966, p. 46.

[4] *I Sínodo de Santiago* (Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, 65).

[5] Saúl Taborda, *Investigaciones pedagógicas*, t. I. Córdoba: Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, pp. 210 ss.

[6] Prefacio de Sartre al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 7. Véase también la obra de A. Memmi, *Retrato de un colonizado*.

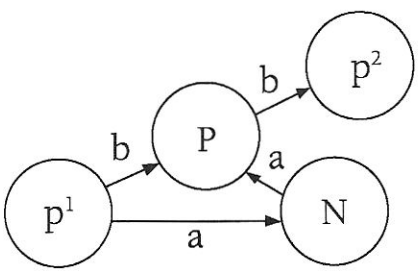
[7] Lunfardo argentino: hacer pedazos una pieza de animal; oficio de carnicero.

[8] Este tema, sobre la *ciencia*, no pudo ser expuesto con suficiente extensión por falta de tiempo. Sobre dicho tema aparecerá en el futuro una publicación más extensa.

[9] Hugo Assmann, "El cristianismo, su plusvalía simbólica" *en Cuadernos de la Realidad Nacional* (núm. 12, Santiago, 1972, pp. 154-180).

[10] Octavio Paz, *Posdata*. México: Siglo xxi, 1973, pp. 37-40.

ne materialmente la existencia del "pan", pero su estatuto propio es económico. La relación económica, como nosotros la entendemos, es una relación "práctico-productiva". La relación "práctica" es la que se establece entre dos personas (Alguien-alguien: el hombre-Dios). La relación "productiva", como hemos dicho, es la relación hombre-naturaleza. Y bien, la eucaristía es una relación entre dos a través del producto del trabajo (relación económica, entonces):



El trabajo (flecha a) sobre la naturaleza (N) llega a un producto (P), que es la condición de posibilidad del acto de culto (flecha b), que realiza el hombre (p1) a Dios (p2). El culto o servicio divino (en hebreo se usa la misma palabra que para trabajar: *habodah*) es ofrecimiento del producto del trabajo. El culto es la *economía teologal*, última instancia de la existencia cristiana.

Sobre la cruz, Cristo hizo de su cuerpo el "objeto" del culto y se ofreció como víctima al Padre. La víctima (la paloma, el buey o el cuerpo mismo del mártir) es el producto del trabajo y la historia que se consagra a Dios. Pero aun en Israel Dios hizo conocer su voluntad. El mejor culto a Dios es dar de comer al hambriento: "Misericordia

quiero y no sacrificios" (Os, VI: 6). Dios es el Otro absoluto. El pobre es el otro absoluto del sistema de dominación. Dar al pobre su producto de trabajo real y material es ofrecer al Otro absoluto la vida y el producto de la vida para la reproducción y el crecimiento de la vida. El comer material del pobre es la condición de posibilidad de una eucaristía aceptable a Dios. Por ello, la justicia en los sistemas históricos es la exigencia previa para la celebración litúrgica, ya que la eucaristía es la celebración en la historia de la economía perfecta, utópica. Es el banquete que exige que todos los comensales hayan saciado su hambre *material* en la justicia histórica. La eucaristía recuerda la justicia, celebra la justicia y anticipa la justicia del reino (al decir justicia decimos igualmente salvación y liberación). La eucaristía es así el horizonte radical de crítica de todo sistema histórico de injusticia económica.

¿Una "teología de la producción"?

La teología de la liberación, como toda teología cristiana posible hoy, pende toda ella de un capítulo primero: la "teología de la producción" (o de la creación productiva). Es sabido que la filosofía —y también la teología— ha trabajado desde antiguo la "obra de arte" —como, por ejemplo, Heidegger en su *Der Ursprung des Kunstwerkes*—.[2] Siempre llamaron la atención de las clases dominantes las obras del artista y el arte en general, desde los griegos (con su *téchne*) y los medievales (*ars*) hasta llegar a la estética de un Baumgarten. Kant expresó, desde la experiencia burguesa, lo siguiente:

> El arte del hombre se distingue también de la ciencia como la facultad práctica de la teórica, como la técnica de la teoría [...] El arte se distingue asimismo de la artesanía (*Handwerke*). El primero se llama liberal, mientras que la segunda es asalariada. El primero se considera como si fuera juego [...], mientras que la segunda aparece como trabajo (*Arbeit*), es decir, como ocupación en sí desagradable, molesta, cuyo atractivo sólo es su efecto, el salario.[3]

Pasando por la *Ästhetik* de Hegel y llegando a Heidegger, la "estética" será la parte limpia de la producción, la de las clases dominantes, de los genios, dejando en el mundo oscuro de lo irracional, despreciable, molesto, económico, al trabajo asalariado del obrero del capitalismo, donde, sin embargo, los oprimidos producen el pan real y material de la eucaristía (mientras los artistas de la burguesía construyen los bellos templos arquitectónicos, las vidrieras, las estatuas de los santos, y las editoriales realizan sus pingües ganancias con estéticos misales, etcétera). Los obispos de Guatemala, el 25 de julio de 1976, después del terremoto que destruyera la ciudad —y con ella grandes obras de arte colonial—, escribieron:

> La pérdida, desde el punto de vista histórico, cultural y artístico, es irreparable. Sin embargo, todo esto no constituía la principal ni la única riqueza de la Iglesia. A la Iglesia no le viene su fuerza ni su verdadera riqueza de los templos [...] ni de sus obras realizadas a lo largo de los siglos.[4]

Arte cristiano del oprimido en América Latina
(Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)[1]

Estatuto "económico" del culto

En el culto litúrgico cristiano, en el momento del ofertorio, el sacerdote pronuncia la siguiente oración: "Te ofrecemos, Señor, este pan, fruto del *trabajo y de la tierra*". El pan que el celebrante sostiene en sus manos no es sólo simbólico: es real. El trabajo que lo produjo y la tierra de la cual es fruto no son simbólicos, sino reales. Es necesario volver a la realidad que ha quedado encubierta muchas veces detrás del símbolo. Es la realidad y no sólo el símbolo "lo que nos da qué pensar" (recordando la frase de Kant o Ricoeur).

La relación del hombre con la naturaleza es el trabajo (en hebreo *habodah*). El trabajo es el esfuerzo inteligente que el hombre realiza para transformar la mera naturaleza (la "tierra") y producir un "fruto". En la Biblia, el fruto del trabajo por excelencia es el "pan" —por ser una cultura mediterránea del trigo—. Por ello la eucaristía supo-

No pretendo despreciar el "arte sacro", pero deseo colocarlo en su lugar, dentro de una economía teologal, donde la estética no sea el capítulo central de la "teología de la producción" —donde se estudiaría primero el acto cotidiano del trabajo del obrero, para pasar después al nivel propiamente estético—. Lo importante es el trabajo productor ligado a la vida, es decir, comer, vestir, habitar (*cf.* Mt. XXV: 35), y después todo lo que agrega cualidad a la vida: gustar, deleitar, admirar. El millón y medio de seres humanos hambrientos, casi desnudos, que habitan la ciudad satélite de Nezahualcóyotl, en México, o en las ciudades de la India, exigen primero la vida (derecho al trabajo, a comer: las necesidades básicas) y después la estética.

Una "teología de la producción" debería, desde el acto creador de Dios como expresión de su ser-amor, pensar el universo y la naturaleza como un "producto" de la vitalidad divina. Y por ello debería reflexionar sobre el hombre como "sujeto productor" (no un *ego cogito*, sino un *ego laboro*), que al producir los bienes exigidos por las necesidades básicas de la humanidad crea las condiciones para la celebración de la eucaristía: "Tomen, *coman*, esto es mi cuerpo" (Mt. XXVI: 26). La necesidad (la negatividad no realizada) es tensión hacia la alegría del consumo, la fruición, el goce, que si es en la justicia, es el anticipo del reino de los cielos.

Una "teología de la producción" es la materia (el materialismo cristiano, que nada tiene que ver con el materialismo "cosmológico" de Engels en su *Dialektik der Natur*, que contradice, por otra parte, al materialismo "histórico") de una teología del sacramento.

Producción, arte y clases sociales

Es sabido que la ruptura de la "Escuela de Frankfurt" con el pensamiento heideggeriano, entre otros aspectos, fue justamente en el nivel de la estética. Aunque nunca la "Kritische Theorie" podrá salir de un cierto esteticismo y abrirse al amplio campo de la producción humana en general, es decir, valorar el trabajo suficientemente,[5] de todas maneras, Theodor W. Adorno llegará a decir: "La música —una de las artes— no es manifestación de la verdad (como piensa Heidegger), sino realmente ideología".[6]

Si el arte es "ideología", significa que es un momento de la totalidad productiva de una clase social.

En efecto, una clase social, esencialmente, se define por su substrato material: un cierto tipo de trabajo. El tipo de trabajo determina (no con determinación absoluta) el tipo de costumbres, de cultura del grupo humano. Si es verdad que hay una "división técnica" del trabajo (por ejemplo, ingeniero-obrero), por último, el sujeto del trabajo queda situado en una división histórico-social. En la sociedad europea posfeudal, por ejemplo, las clases sociales se determinan porque unos venden su fuerza productiva y otros tienen la propiedad privada del capital. Entre los actos humanos productivos (artesanales, tecnológicos o de diseño; o por sus productos: mecánicos, estéticos, etcétera), la "producción artística" tiene un perfil propio. De todas maneras, siempre el acto artístico queda ligado (no absolutamente) a la clase social del artista que lo efectúa.

De la misma manera, el prototipo de belleza o fealdad tiene mucho que ver con el horizonte de valoración estética de las clases. Es sabido que el neoclásico latinoamericano (que se impone desde comienzos del siglo XIX y en la lucha contra España) es la irrupción de una oligarquía burguesa simultánea a la expansión del capitalismo anglosajón en Latinoamérica. El barroco, en cambio, correspondió al capitalismo hispano mercantil y preindustrial. Es decir, no sólo hay en el arte *épocas*, sino que en las sucesivas épocas hay *contradicción* entre el arte de las clases dominantes y el de las clases oprimidas. Es evidente que el arte triunfante, hegemónico, dominante, es el de las clases en el poder político, económico e ideológico, y por ello artístico.[7] Por ello, por sus contenidos objetivos, el arte es "realmente ideología". La expresión en objetos (palabras, imágenes, esculturas, edificios, etcétera) manifiesta, justifica o critica las estructuras dadas de una sociedad. El arte cumple un momento central en la lucha ideológica del sistema (como arte de dominación, cuando reproduce y afianza el sistema; como arte de liberación, cuando expresa las clases oprimidas y bosqueja el mundo nuevo y todavía utópico). Como expresa un esteta:

> Si la revolución futura no es planteada sólo por razones económicas, sino también por el surgimiento de una nueva sensibilidad que busca nuevos objetivos y prioridades, no será una revolución, y el artista tiene mucho que ver con una auténtica revolución.[8]

Arte religioso y clases oprimidas en América Latina

La historia del arte en general en América Latina, hasta bien entrado el siglo XIX, es fundamentalmente historia del arte religioso. Al mismo tiempo es el escenario de una verdadera "lucha entre las artes" de dominación, de los oprimidos o de liberación en su momento creativo.

La "producción" simbólica y mítica del pueblo, como indicaba Hugo Assmann,[9] es el momento central de la producción artística, secundaria con respecto a la producción del pan, pero central con respecto a las otras producciones estéticas (cantos y poesías, imágenes e iglesias, etcétera). Tomaremos un ejemplo para indicar la problemática dominador-dominado en las tres épocas del arte religioso latinoamericano (prehispánico, colonial hispano y dependiente del capitalismo anglosajón hasta su superación).

"Quetzalcóatl-Tonantzin" como símbolo de las clases dominadas

En los siglos IX y X d. C., un pueblo bárbaro, del grupo Pima-Nahuas, invadió las zonas de alta cultura en México; eran los toltecas. Su segundo rey, un joven sacerdote, Quetzalcóatl-Topiltzin, gobernó en Colhuacan. Pleno de sabiduría, paciencia y santidad, fue obligado a abandonar Tula y se dirigió hacia el norte, prometiendo regresar por el este y transformándose, según la tradición, en el lucero de la tarde (Venus): "Los toltecas eran sabios gracias a Quetzalcóatl, / la *Toltecáyotl* [el conjunto de las artes] era su sabiduría, / todo procedía de Quetzalcóatl / los toltecas eran muy ricos y felices".[10]

Cuando triunfaron los aztecas, los toltecas pasaron a ser una clase oprimida —como los griegos en el Imperio romano—. Pero los aztecas (como los romanos) tenían un complejo de culpa y temían el regreso de Quetzalcóatl —que se veneraba especialmente en Cholula, tierra de los tlaxcaltecas, los primeros aliados de Hernán Cortés—. Quetzalcóatl fue entonces la expresión de la esperanza mesiánica de los oprimidos del Valle de México. Cuando aparecieron los españoles por el este, el mismo emperador azteca Moctezuma tembló de miedo: la esperanza de los pobres se cumplía: "Verdaderamente debe ser cierto [escribe Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*] que somos los que sus antecesores, muchos tiempos pasados, habían dicho que vendrían hombres por donde sale el sol".[11]

De la misma manera, los agricultores del Valle fueron dominados por los nómadas y guerreros aztecas. Todos los años, los agricultores dominados peregrinaban al gran santuario de la tierra madre, la Madre de los Dioses: "La primera de estas diosas [dice Bernardino de Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España*] se llamaba Cihuacóatl, que quiere decir mujer de la serpiente [*sic*], y que la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre".[12] A lo que agrega en otro lugar: "Uno de estos [lugares de culto] es aquí en México, donde está el montecillo que se llama Tepeyac [...], en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin".[13]

Quetzalcóatl-Tonantzin era "una pareja fundamental del panteón mexicano, cuyos avatares criollos son inse-

parables. Desde el pasado precolombino aparecen ligados, como las dos caras macho y hembra del primer principio creador".[14]

"Santo Tomás apóstol / Virgen de Guadalupe" como símbolo de liberación de los criollos oprimidos

Manuel de Nóbrega, el 15 de abril de 1549, refería en Brasil que "una persona digna de fe me ha contado que la mandioca con la que se hace el pan en este país fue un don de santo Tomás".[15] El mismo padre jesuita cuenta haber visto los pies impresos del apóstol en una roca ("No lejos de aquí hay rastros de pasos impresos sobre un peñasco").[16] En la Patagonia, otro jesuita encuentra otros rastros de los pies del apóstol. En México, Quetzalcóatl significa "gemelo" (el origen "dual" del universo), lo mismo que Tomás en griego (dual, lo dividido, gemelo). Por otra parte, el dios tolteca tenía una "cruz" en su sombrero de punta (por ser el dios de los vientos de los "cuatro" puntos cardinales). Pero esta cruz y su relación con el Gran Diluvio, y "tantos otros signos" hizo pensar al padre Diego Durán, que el sacerdote y rey tolteca —y después dios— era nada menos que el apóstol Tomás, que, de Palestina, había ido a la India (ya que se tenían noticias de los "cristianos de santo Tomás" en Mylapore) y de allí había venido a México:

> Dios mandó a sus agrados apóstoles que fuesen por todo el mundo y predicasen el evangelio a toda criatura [...] y si fue Topiltzin, el cual aportó

> a esta tierra, y según la relación que de él se da, de que era cantero que esculpía imágenes de piedra y las labraba curiosamente, lo cual también leemos del glorioso santo Tomás, ser oficial de aquel oficio.[17]

Esto, que acontecía ya en pleno siglo XVI, sacaba a los españoles el fundamento mismo del derecho a la conquista de América: había habido una predicación cristiana anterior a la hispana. Esta tradición, retornada constantemente por los "criollos" (los nacidos en América), significará la bandera ideológica contra los "gachupines" (españoles nacidos en Europa). Tovar, Acosta, Torquemada y otros dan cuenta de esta tradición. Gregorio García escribió, sin embargo, la obra central *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles* (Baeza, 1625). Si es así, los "criollos" tienen desde comienzos del siglo XVII la razón teológica (ideológica) para luchar contra el colonialismo. La creencia en santo Tomás-Quetzalcóatl fue la primera afirmación de la conciencia nacional de liberación de los criollos americanos, clase oprimida por la burocracia hispánica. Tomás apóstol se levantaba contra Santiago apóstol, el santo venerado por los españoles en su lucha de liberación contra los moros desde el siglo VIII. Por ello Hernán Cortés, como grito de guerra contra los indígenas, exclamaba: "¡*Santiago, contra ellos!* [...] Después de la batalla temían a nuestros caballos y tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear y sobre todo la gran misericordia de Dios".[18]

Santiago fue interpretado, con razón, por los indígenas como el dios de la guerra, siendo el caballo de Santiago

—tal como lo representaba el arte popular de la Reconquista— más venerado que el mismo jinete.

En la "Noche Triste" —como la llama la historia, cuando los aztecas estuvieron a punto de derrotar a los invasores— Cortés se encomendó a la Virgen de los Remedios, que será para siempre la protectora de los españoles, conquistadores, dominadores, blancos. Y así como ante Santiago-hispánico surge un Tomás-criollo, así ante la Virgen de los Remedios surgió la Virgen de Guadalupe. Todo comenzó así: "Pues, queriendo remediar este gran daño, nuestros primeros religiosos [franciscanos] determinaron poner una iglesia en Tonantzin, junto a México, a la Virgen Santísima que es Nuestra Señora y Madre".[19]

Una imagen de la Virgen de Guadalupe —virgen liberadora de la España de la Reconquista, guardiana de los guerreros contra los moros— es rápidamente venerada por los indígenas. Como venían al lugar tradicional de Tonantzin, siguieron venerando a la Madre de Dios. En la espalda de la Virgen resplandecen los rayos del sol (el sol, Huitzilopoochtli, era el supremo dios de los aztecas); el azul de su manto es el color sagrado de los dioses, del cielo (*teotl*); la luna indica la maternidad y la tierra; es madre como Tonantzin; ha vencido a la serpiente (como Tonantzin, que sobre un cactus vence como el águila a la serpiente), en fin, podía interpretarse mediante los códigos prehispánicos (claro que con otra *significación* que para los cristianos o españoles).

La Virgen de Guadalupe del Tepeyac era así la protección de la clase indígena oprimida; muy especialmente ayudaba en las frecuentes inundaciones del Valle y en las espantosas pestes que aniquilaban la población india.

Pero será en 1648 cuando el "criollo" bachiller en teología, Miguel Sánchez, mexicano, oprimido por ello por los españoles, escribió la obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México*.[20] El autor afirmaba que Dios había dispuesto desde la eternidad la aparición de la Virgen *en México*, tal como podía claramente observarse en el capítulo 12 del Apocalipsis. En efecto, se lee: "Apareció en el cielo una magnífica señal: una mujer vestida de sol" (Ap. XII: 1), Para el autor, se trataba precisamente de los rayos de sol de la Virgen de Guadalupe, "Le pusieron a la mujer dos alas de águila real para que volara" (XII: 14), es decir, el "águila azteca", signo del Imperio de los nahuas, "La serpiente, persiguiendo a la mujer, echó por la boca un río de agua" (XII: 15), es decir, el Lago Texcoco, donde se ubicaba la ciudad de México. Al fin la mujer vence a la serpiente (que había sido el "signo" para los nahuas para fundar la ciudad de México en medio del lago), etcétera. Miguel Sánchez llega a decir que la imagen de Guadalupe es "originaria de este país y la primera mujer criolla" (p. 195). "Dios ha realizado su admirable designio en esta su tierra de México, conquistada para tan gloriosos fines" (p. 49). Mucho más que la lectura de los autores de la Ilustración, esta tradición funda la conciencia nacional criolla, de los oprimidos contra los opresores. Los patriotas irán a la cárcel de la Santa Inquisición por su devoción guadalupana, como Fray Servando de Mier en el siglo XVIII. Ya en 1800 un grupo subversivo armado contra los españoles, criollos, se autodenominarán "Los Guadalupes". Cuando el cura párroco Miguel Hidalgo, liberador y fundador de México, busque una bandera para los ejércitos populares

que capitanea contra los españoles en 1810 en Michoacán, por unánime acuerdo se toma un estandarte de la Virgen de Guadalupe: el que se usa en las procesiones. Y el cura Morelos, general sucesor de Hidalgo, exigía a los soldados criollos de la liberación que llevaran en sus sombreros por único distintivo "una divisa de listón, cinta, lienzo o papel, en que se declarara ser devoto de la santísima imagen de Guadalupe".[21]

Todavía en la Revolución mexicana de 1910, el líder campesino Emiliano Zapata, que destruía iglesias, llevaba nuevamente como bandera, al ocupar Cuernavaca, a la Virgen de Guadalupe. El líder de los sindicatos agrarios de California, César Chávez (de la UFWOC), tiene igualmente como insignia de su sindicato una Virgen de Guadalupe.

De esta manera, santo Tomás *versus* Santiago, Virgen de Guadalupe *versus* Virgen de los Remedios es una lucha de símbolos religiosos, lucha de clases, arte contradictorio donde los pobres y oprimidos producen sus objetos y los usan contra los dominadores.

Algunos ejemplos de arte religioso de los oprimidos

Es difícil tarea detectar las obras de arte, el "arte religioso de los oprimidos", porque, al ser oprimidos, sus obras son fácilmente destructibles, por sus materiales, por su poca significación para el sistema estético vigente, por estar en lugares periféricos, etcétera. De todas maneras, hay signos evidentes de su presencia en toda la vida de la Iglesia.

Piénsese, por ejemplo, en los famosos Cristos latinoamericanos; fruto, según algunos, del tremendismo (lo grotesco) popular. Cristos con profundas heridas, con enormes coágulos de sangre, tristeza infinita en sus grandes ojos, enormes espinas, realismo hasta chocante en su dolor. El Señor de la Paciencia de Santiago de Xicotengo,[22] sentado, vencido, con la cabeza apoyada en la mano y el brazo sobre la rodilla. ¡Qué distinto al Cristo resucitado, triunfante, con grandes ojos abiertos y pacíficos, el Pantocrátor de los mosaicos bizantinos! ¡En Bizancio es el Cristo-Emperador de las clases dominantes; en América Latina es el Cristo sufriente de las clases oprimidas! "Cristos del poder constituido y los Cristos de la impotencia constituida son las dos caras de la cristología".[23]

Estos Cristos dolientes y tremendistas son la expresión genial y auténtica de un pueblo oprimido, que se identifica con el Cristo crucificado y todavía no resucitado, vencido por el poder del mundo, a la espera de la liberación. Francisco Goitia, en su obra *Tata Jesucristo*,[24] muestra exactamente en el rostro orante de dos indígenas el infinito dolor y la profunda esperanza de la oración enderezada a los Cristos sufrientes latinoamericanos.

Es sabido por los renovadores de las obras de arte que frecuentemente, cuando les llevan esculturas de crucifijos —hechos con pasta de maíz y preciosamente pintados—, tienen como estructura interna vertebral un icono de piedra de una deidad prehispánica. El escultor popular religioso, entonces, concibe a Cristo crucificado como la sublimación de sus antiguos dioses vencidos por un Cristo también vencido. En la doble derrota, que no es sólo morboso masoquismo, se afirma la esperanza —siempre

postergada, pero más firme que la misma vida— de la liberación.

En los grandes templos coloniales —entre los que se cuentan las mejores expresiones del barroco, como las espléndidas iglesias jesuíticas de Tepozotlán, en México, o la de la Compañía, en Quito, con creatividad criolla deslumbrante—, los indígenas llegaron a innovar la decoración hasta realizar obras únicas en su género, como el interior de la iglesia de Santa María de Tonantzintla, en Cholula,[25] donde el yeso pintado en un estilo "naiv" (ingenuo) produce un verdadero encantamiento. En otros casos, los artistas indígenas introducían modificaciones a las indicaciones de los arquitectos, como en la iglesia de San Ignacio Miní, de las reducciones jesuíticas del Paraguay, terminada en 1717, donde se denota "una riqueza decorativa tal, que cubre el tímpano, cornisa, contra-pilastres, con hojas estilizadas, ovas, cintas, perlas y otros motivos utilizados con absoluto desprecio del orden y concierto que hay en la arquitectura clásica".[26] Así, la obra artística del oprimido está veladamente presente en las obras de los opresores cristianos. Junto a estas expresiones hay un inmenso campo del arte popular de los oprimidos en la música. Villancicos en todos los ritmos (sudamericanos, brasileños, centroamericanos o caribeños). "Misas criollas" ya estilizadas (como las de Ariel Ramírez) o la "Misa de los mariachis" de la catedral de Cuernavaca, entre cientos de expresiones populares. De la misma manera, las canciones populares religiosas muestran esa triste y llorosa realidad de las clases oprimidas. Para algunos es el signo de una trágica resignación; quizá sea, simplemente, la expresión artística religiosa de la realidad:

Amigaza, pa sufrir
han nacido los varones
hasta que venga la muerte
y los agarre a coscorrones.[27]

Entre esos temas religiosos populares de los "cancioneros" está siempre presente la muerte. Pero es una muerte con la que se vive, se convive, se la toma hasta a risa, al mismo tiempo que se la venera con respeto. "San La Muerte" la nombran en el Chaco paraguayo, y en México se la "domina" en el día de los muertos, cuando cada niño recibe como honroso regalo una calavera con su nombre en la frente, de pan dulce, que con agrado se la come y juega con ella. La "calavera" no da espanto. La muerte no es tan terrible —como expresaba en estos días un guerrillero sandinista en Nicaragua— para el que tiene una vida de oprimido, una muerte en vida:

Ven muerte, tan escondida
sin que te sienta venir
porque el placer de morir
no me torne a dar la vida.[28]

Claro es que estas expresiones populares adquieren en la pluma de los grandes artistas de la liberación un insospechado brillo, como en Ernesto Cardenal —vanguardia artística de un pueblo oprimido:

Yo creo que el contemplativo, el monje y aun el ermitaño es en realidad un revolucionario. También él está promoviendo el cambio social, y tam-

> bién da testimonio de que, además de los cambios políticos y sociales, hay una realidad trascendente, más allá de la muerte. Yo creo que es importante que también haya personas que recuerden a la humanidad que la revolución se prolonga también después de la muerte.[29]

De la misma manera, el gran artista José Guadalupe Posada, a partir del tema de la muerte del "Día de los Muertos" y de la muerte en vida de los campesinos, inaugura el arte crítico político de las "calaveras".[30] Crítica social, religiosa, escatológica. De la misma manera, los geniales muralistas mexicanos-anticatólicos, pero no por ello menos "religiosos" en sus temas, se articulan orgánicamente al arte popular en sus magníficas obras que revolucionaron las plásticas, como Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros o Rufino Tamayo. Arte surgido de la entraña de la historia.

En la intimidad secreta del hogar, en los "ranchos" de los campesinos o las casuchas de hojalata de los barrios marginales y miserables de las grandes ciudades, junto a la imagen de la Virgen de Copacabana, en las zonas del Imperio inca, o de Luján, en el Sur, o tantas otras, están las fotos de los familiares (a los que se protege con su recuerdo de los "malos espíritus"), donde la vela encendida señala la presencia de la familia. El "altar familiar", arte de los oprimidos que expresa el anhelo de seguridad y justicia en una intimidad no violada por el sistema capitalista periférico, nombre para ellos desconocido de una estructura de opresión. Las procesiones numerosas a santuarios populares —donde no asiste la oligarquía—,

donde se implora con rezos interminables, con movimiento de cuerpo, cabeza y labios, con ofrendas a sus santos (tantos como funciones tiene la vida cotidiana), la subsistencia, la salud, el trabajo, la seguridad... que el sistema dominador no puede compartir ni distribuir a las clases explotadas.

Este arte de los oprimidos es expresión de la miseria, pero, mucho más, es manifestación de protesta, de esperanza de liberación... En el fondo del mesianismo popular latinoamericano (tan característico del *sertão* brasileño con sus santos, profetas y mesías... perseguidos y asesinados por policías y hasta párrocos en otra época) existe una auténtica *potencia productiva*, creativa, también artística, que nos revela el potencial liberador histórico de los pobres.

Estética del pueblo oprimido como arte de liberación

Es necesario, como se podrá observar, no confundir tres tipos de expresión artística cristiana:

a) *El arte de las clases dominantes* o "estética de la dominación" (que incluiría el arte de las masas o lo que Arnold Hauser denominaría arte popular, en oposición al auténtico arte del pueblo).[31] Es el arte triunfante, fastuoso, el que se puede contemplar en las iglesias renovadas alemanas (puertas de vidrio, decoraciones de bronce, iluminaciones perfectas, órganos acústicamente impresionantes, etcétera).

b) *El arte de las clases oprimidas* o "arte popular producido por la clase trabajadora, *arte de liberación*", explica

Néstor García Canclini,[32] que es el que debe ser descubierto y valorado. Claro que el arte de los oprimidos de un momento (por ejemplo de los criollos latinoamericanos en el siglo XVIII) puede transformarse en el arte dominador (de los indígenas y trabajadores en los siglos XIX y XX).

c) *El arte de la vanguardia profética cristiana* comprometida en las luchas del pueblo. En este nivel se encuentran, entre los nombrados, Ariel Ramírez, en la música; Ernesto Cardenal, en la poesía; los artistas plásticos muralistas de tantas parroquias, centros y locales de actividades populares cristianas, etcétera. Ambos, el arte de las clases oprimidas y de su vanguardia artística, son arte de liberación, arte hoy en América Latina revolucionario,[33] por la exigencia esencial de la celebración eucarística.

La "teología de la producción", capítulo de la teología de la liberación, que comprende a la teología estética de la liberación, deberá estudiar, primero, el estatuto económico de la producción del pan para saciar las necesidades básicas del pueblo, sin lo cual no se puede ofrecer la eucaristía. En segundo lugar deberá estudiar la producción estética de la obra de arte que expresa en la aparente "fealdad" del rostro del oprimido (los Cristos sangrantes del tremendismo latinoamericano popular) la "belleza" crítica profética, escatológica. La fealdad "aparente" del pobre, del Cristo torturado y crucificado, critica la belleza imperante y dominante del sistema.

El *arte de liberación* cristiano de las clases oprimidas, como la del pueblo del éxodo, que se expresó en la sencillez y pobreza del Tabernáculo nómada y no en el esplendor del templo de Jerusalén (criticado por Cristo: Lc

XIX: 46; XXI: 6), fundamenta los símbolos en la economía. En los países del capitalismo desarrollado puede haber libertad, pan y arte para celebrar la eucaristía, aunque algunos piensan que en realidad "es sacrificar al hijo delante de su padre quitar a los pobres para ofrecer sacrificio" (Ecl XXXIV: 20). ¡El pan robado al Tercer Mundo clama al cielo! En los países socialistas desarrollados de la Europa Oriental, como Polonia, se tiene pan —y ya es mucho—, y algunos piden libertad para celebrar la eucaristía. En América Latina, el pueblo no tiene pan para celebrar la eucaristía, porque tiene hambre, y sólo tienen libertad los que están en el poder. El pueblo oprimido no tiene libertad para crear el mundo nuevo que necesita (el pan y los objetos de arte), que la eucaristía exige como condición previa de su celebración. Sólo el pueblo oprimido y una vanguardia profética y heroica se arriesgan a crear lo nuevo (y en ello les va la vida...) como hoy en Nicaragua (junio de 1979), haciendo de su propio cuerpo (la carne del sacrificio) el "símbolo", la manifestación, el testigo (*martýs*) viviente del reino: el nuevo pan de la eucaristía futura.

Notas

[1] Este capítulo será en realidad una introducción al tema, un desplegar el horizonte de un marco teológico acerca de una cuestión central: una estética teológica de la liberación.

[2] Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes" en *Holzwege*. Frankfurt, 1963, pp. 7-68.

[3] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 43, A 171.

[4] Pastoral de la Conferencia de Obispos "Unidos en la Esperanza", en *Praxis de los padres de América Latina* (Bogotá, 1978, p. 791).

[5] Como la hará, por ejemplo, Georg Lukács, no tanto ensu *Die Eigenart des Aesthetischen* (Berlín, 1963) cuanto en su *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, t. 13/14: *Die Arbeit* (Berlín, 1973).

[6] Theodor W. Adorno, *Einleitng in die Musiksoziologie* (Frankfurt, 1962), al inicio del capítulo 4. Por su parte, Herbert Marcuse, en su reciente obra *The Aesthelic Dimension* (1978), muestra cómo el arte no puede reducirse a la pura dimensión de "ideología" porque, al tener cierta "autonomía", tiene ya una consistencia propia, pero al ser "relativa" dicha autonomía no se niega por ello el condicionamiento material. En este artículo he querido indicar más lo "relativo" que la autonomía del arte. *Cf.* T. W. Adorno, *Aesthelische Theorie* (Frankfurt, 1970).

[7] *Cf.* N. Hadjinicolau, *Histoire de l'art et lutte des classes* (París, 1973). Aunque debe indicarse que el autor unilateralmente circunscribe el arte a ideología, y esta reducción indica bien lo "relativo" del fenómeno artístico, pero no lo de "autonomía" —aunque relativa— del arte. En mi obra *Filosofía de la poiesis* (México, 1978) he tratado estas cuestiones. Cabe indicar que la *Estética* de Hegel es la mejor manifestación de una estética de las clases dominantes: "El arte elige, con respecto a las figuras (*Gestalten*) en las que se sitúa, un estrato determinado de preferencia a los otros: el estrato de los príncipes (*Fürsten*) [...], la perfecta libertad de la voluntad y de la producción (*Hervorhringens*) no logra realizarse sino en la representación de lo principesco (*Fürstlichkeit*)". *Vorlesungen über die Aesthetik* I, III. B, I, I. a (Frankfurt, 1970, p. 251).

[8] M. Traba, *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas, 1950-1970*. México, 1973, p. 179.

[9] Hugo Assmann, "El cristianismo, su plusvalía ideológica" en *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca, 1973, pp. 171-202), ver en especial: "La operacionalidad de los universos míticos y simbólicos", pp. 193-195.

[10] Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, informe Sahagún, folio 176, reverso.

[11] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, lib. I, cap. 89 (México, 1955, p. 266).

[12] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, lib. I, cap. VI (México, 1956, p. 46.

[13] *Ibid.*, t. III, lib. XI, apénd. 7, p. 352.

[14] J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 299.

[15] *Monumenta Brasiliae Societatis Jesu*, vol. I, 1538-1553, p. 117.

[16] *Ibidem.*

[17] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, cap. 79. México, 1880, p. 73.

[18] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, caps. 52 y 63.

[19] Torquemada, *La monarquía indiana*, t. II, lib. X, cap. VII. México, 1723, pp. 245b-246a.

[20] Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México*. México: Imprenta Calderón, 1648.

[21] *Sentimiento de la nación* (copia de 1814), en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 3, II serie, t. IV, 1963, s/p.

[22] M. E. Ciancas, *El arte en las iglesias de Cholula*. México, 1974, p. 164.

[23] H. Assmann, "The power of Christ" en *Frontiers of the theology in Latin America*. Nueva York, 1979, pp. 149-150.

[24] Óleo expuesto en el Palacio de Bellas Artes, México, datado en 1927; *cf.* J. Fernández, *A Guide to mexican art* (Chicago, 1973, pp. 375). Considérese el "horrible" sufrimiento expresado por el *Cristo de la Columna* en la iglesia de Santa Prisca (Taxco, México); L. Castedo, *A History of Latin American Art* (Nueva York, 1969, p. 134).

[25] L. Castedo, *op. cit.*, p. 131.

[26] R. Brughetti, *Historia del arte en la Argentina*. Buenos Aires, 1965, p. 6.

[27] J. Hernández, *Martín Fierro*, versos 1688-1692.

[28] A. Carrizo, *El tema de la invocación de la muerte*, 720. Véase mi obra *El catolicismo popular en Argentina* (Buenos Aires, 1970, pp. 133 ss).

[29] Ernesto Cardenal, *Santidad de la revolución* (Salamanca, 1976 p. 21). El artista y profeta retoman el desprecio de la muerte del pueblo para darle su sentido radical.

[30] *Cf.* L. Castedo, *op. cit.*, 357.

[31] Arnold Hauser, *Philosophie der Kunst Geschichte*. Madrid, 1973, pp. 367 ss.

[32] Néstor García Canclini, *Arte popular y sociedad en América Latina*. México, 1977, p. 74. Aquí "arte popular" es el "arte del pueblo" de Hauser.

[33] David Alfaro Siqueiros dice: "La crítica debe ser completa para poder extraer de ella lecciones útiles con el fin de hacer un verdadero arte revolucionario". *Cf.* "El camino contrarrevolucionario de Rivera" en *Documentos sobre el arte mexicano* (México, 1974, p. 54).

Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación
(Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)

A nuestros amigos campesinos nicaragüenses, que organizan "cooperativas de producción y defensa" en Estelí.

Hemos optado, dada la imposibilidad de extendernos demasiado en este trabajo, por formular nuestros juicios de manera sintética, a fin de poder desarrollar más nuestras hipótesis en el debate (en trabajos futuros), aunque, en otros casos, se trata de resúmenes a posiciones ya expresadas, hasta por escrito, en trabajos elaborados en el pasado.

Posiciones criticas alcanzadas

Por "posiciones" quiero indicar ciertos niveles de conciencia que hemos ido logrando al correr de los años, fre-

cuentemente en medio de la polémica y hasta de la lucha, casi siempre enfrentados a posiciones contrarias, que nos han exigido avanzar hacia nuevas situaciones problemáticas, críticas. Queríamos por ello comenzar por describir la progresiva toma de conciencia, recordando los logros, si hubo algunos. No es bueno olvidar las hipótesis iniciales de un discurso que debe oponerse a contrarios tan diversos que, como Agustín, aparecemos a veces maniqueos ante los pelagianos y pelagianos ante los maniqueos, habiendo siempre defendido una difícil posición crítica que seguirá intentando no caer ni en el populismo (ante el que siempre nos mantuvimos críticos), ni ante los dogmatismos de turno (los que, quizá por ignorancia o exceso de celo, tampoco pudimos nunca asumir).

No es entonces difícil que se nos acuse de marxistas[1] o de populistas[2] —ambas como "imputación ideológica" *a priori*—, habiéndose interpretado la posición crítica ante el populismo como marxista, y la posición antidogmática (y por ello a veces en sus inicios antimarxistas) como populista. Pero, de todas maneras, ambas críticas contradictorias de las que somos objeto nos ayudan a profundizar nuestra posición, a ser más orgánicos con el pueblo *latinoamericano* oprimido y en camino de su liberación (en situaciones anterrevolucionarias en la mayoría de nuestros países, prerrevolucionarias en algunos, en lucha revolucionaria en Centroamérica y en situación posrevolucionaria en Cuba o Nicaragua), Ante el populismo, una lectura personal, íntegra y profundizada de Marx[3] nos ayuda hoy a clarificar cuestiones de fondo; ante el dogmatismo, la permanencia en una clara opción de articulación con el pueblo latinoamericano nos alienta a no

caer en abstraccionismos cientificistas, academicistas o sectarios de "grupúsculos" sin verdadera incidencia *política* en el proceso de liberación latinoamericano.

Desbordamiento de los límites estrechos

Nuestra primera posición, ante la cultura en general y la latinoamericana en particular, fue la de considerar diferentes posiciones políticas e ideológicas que "inventaban" la historia desde límites *a priori* que permitían fundar su realidad presente —distorsionando el pasado cultural latinoamericano.

Al menos había *cinco* límites solidificados como pedestales desde donde ciertas posiciones ideológicas se fundamentaban incólumes y fetichizadas.[4]

1) Los que niegan dogmáticamente toda la historia latinoamericana. A partir de los años 20 hubo muchos partidos comunistas en América Latina que dependieron de la III Internacional,[5] que juzgaron como feudal todo el tiempo colonial y como claramente capitalista el fin del siglo XIX, lo que les llevó a realizar un análisis irreal de nuestra realidad y a negar la importancia de la totalidad anterior de la historia latinoamericana. Esta posición fue compartida por ciertos grupos revolucionarios que negaban como inútil descubrir la historia anterior a la revolución. Lo mismo acontecerá con ciertos "althusserianismos" contemporáneos que, en posición exclusivamente teoricista, desconocen la historia real y juzgan como "populista" todo intento de justificar lo popular.[6] La generación de Sergio Bagú rompió con esta posición equivocada, dog-

mática;[7] lo mismo puede decirse —aunque la cuestión esté abierta— con respecto a la generación posterior a 1965, que planteó las primeras hipótesis para una teoría de la dependencia.[8] Claro es que la generación revolucionaria posterior a la revolución cubana de 1959 comenzará a "tocar tierra", y no es por ello extraño que Martí o Sandino sean reivindicados como héroes y teóricos de un proceso popular anterior a la opción socialista. La historia de la *cultura proletaria* no puede ser la única historia cultural del *pueblo* latinoamericano, pero es ciertamente una parte esencial.

2) Redescubrimiento del periodo preliberal. Los populismos latinoamericanos, nacionalistas y hegemonizados por las burguesías interiores a nuestros países —cuando las hubo desde fines del siglo XIX—, desde la revolución mexicana de 1910, el gobierno de Hipólito Irigoyen desde 1918 o Getulio Vargas en Brasil desde 1930, tendieron a redescubrir la época colonial y el mundo amerindio, ante la necesidad de "pasar sobre" la interpretación liberal, que articuló la dependencia capitalista del siglo XIX preindustrial. Realizaron un revisionismo histórico (algunas veces antipositivista y antiliberal), pero tuvieron igualmente la limitación que es evidente, no pudieron autointerpretarse como expresión del capitalismo nacionalista con pretensión de autonomía. De todas maneras, su vuelta al pasado, el aprecio del arte colonial, la revaloración de lo amerindio, la afirmación nacional y hasta popular (dentro de la ambigüedad "populista"), no dejaron de ser factores positivos.[9] La historia de la cultura popular estaba abierta, pero faltaba conciencia de la

realidad de un "pueblo" distinto a la mera nación hegemonizada por su burguesía.

3) Reinterpretación cultural liberal. El liberalismo, que articula la dependencia compradora del capitalismo anglosajón en América Latina y su ideología positivista —europeizante en sus rasgos fundamentales— tienden a poner como límite las guerras de la emancipación nacional contra España (desde 1807 para el Brasil o 1804 para Haití, en estos casos contra Portugal o Francia). Su tiempo cultural "mítico" es la independencia colonial. Con ello se niega a España o Portugal, la cristiandad colonial, y el único entronque con la historia mundial de la cultura es la misma historia del capitalismo europeo, de la Ilustración. Decía en 1965 que todo esto era una exigencia ideológica "para dar sentido a cada nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de las diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias historias más o menos desarticuladas e inexplicables". El "sueño" bolivariano fue sepultado en el más completo olvido. La historia liberal, como para Sarmiento o el positivismo, desconoce y desprecia la "cultura popular", la del indio, del gaucho, del llanero, del campesino.[10]

4) Absolutización hispanizante. Junto al proceso de reinterpretación populista (*fase b* anterior), la ideología conservadora revaloró a tal punto la época de la cristiandad colonial que fijó, al contrario de los liberales, nuevos límites mitificados: el comienzo radical de nuestra historia con Colón, y el comienzo de la decadencia con la emancipación de España o Portugal, Isabel y Fernando,

Carlos y Felipe II serán los nuevos héroes de la cultura hispanoamericana. El "hispanista" ya no entiende el siglo XVIII, de "decadencia" borbónica, ni comprende el fracaso de los Habsburgo al implantar en España un capitalismo que hubiera desembocado en la revolución industrial. Destruyeron a los "comuneros" (burgueses) y la monarquía absoluta aniquiló el caldo de cultivo de la revolución capitalista en España. Nada de esto entendieron los "hispanistas" que fetichizaron igualmente un trozo de nuestra historia cultural.[11]

5) El indigenismo. De manera muy diferente, y dividido en muchas corrientes, la valoración de lo amerindio —frecuentemente dentro de una posición de "integración" del indígena en posición populista o de capitalismo nacional— llevó a veces a negar la historia cultural colonial mestiza. De todas maneras, también dentro del revisionismo populista (*fase b*), pero igualmente en la visión socialista como por ejemplo en Mariátegui,[12] el indigenismo exigió romper con el límite del descubrimiento y la conquista como inicio de nuestra realidad cultural latinoamericana. Claro que, a veces, una visión puramente indigenista tiene dificultades para rehacer la historia posterior de nuestra cultura latinoamericana. Junto al indigenismo, a la cuestión de las etnias, es necesario igualmente recordar a todo el "mundo africano" latinoamericano, descendiente de los esclavos de las explotaciones tropicales del Caribe y Brasil, pero igualmente de Centroamérica, Colombia, Venezuela, etcétera. El problema del "racismo" deviene más y más un límite cultural que debe ser trascendido e incluido.[13]

6) Una nueva síntesis cultural. La generación post-populista, coetánea a las revoluciones nacientes (como la cubana o nicaragüense, salvadoreña o guatemalteca), se encuentra en posibilidad de realizar una nueva "síntesis" en la interpretación de la historia de la cultura latinoamericana. No debe ya ser liberal ante conservadores, ni conservadora ante liberales; no debe ser populista-hispanista contra positivistas, ni lo contrario. Puede ahora articularse a un nuevo sujeto histórico, *el pueblo oprimido* (que son las clases explotadas del capitalismo dependiente y otros grupos marginales, etnias y razas también explotadas) para criticar a liberales y conservadores, hispanistas e izquierdas dogmáticas o abstractas. Contra el dogmatismo abstracto de izquierda —que levanta exclusivamente la cultura proletaria inexistente en muchos países latinoamericanos— se deberá oponer la *cultura popular revolucionaria* (concepto y categoría mucho más concreta y real en América Latina). Al populismo —contra su ambigua cultura *nacional*— se le opondrá la cultura popular, pero pueblo como el "bloque social" de las clases oprimidas en proceso de liberación (potencial o actual), y no simplemente como la cultura hegemonizada por la burguesía interior al país dependiente. Al liberalismo jacobino del siglo XIX (incluyendo el positivismo), se le opondrá no una cultura conservadora, sino la misma cultura popular antiliberal —ya que nunca el pueblo, como clases oprimidas y campesinas, aceptó las propuestas de la minoría liberal con control del Estado—. A los conservadores se les opondrá, no la crítica antirreligiosa de los liberales, sino, igualmente y una vez más, la cultura popular anticonservadora. A los hispanistas se les opon-

drá, también, la cultura de un pueblo que fue oprimido por la dominación hispano-lusitana y por ello fue antiibérica. A un indigenismo integracionista —dentro de la posición del capitalismo populista— se le opondrá un indigenismo que sepa valorar nuestras culturas amerindias preeuropeas y luchas por el respeto y la supervivencia de las etnias indígenas hoy, sabiendo que son el punto de partida cultural de la *cultura popular* latinoamericana.

La tarea no es fácil. Seremos criticados por la izquierda abstracta y la derecha populista —en el mejor de los casos, cuando no francamente capitalista de dependencia—. De todas maneras la solución se abrirá camino gracias a la *revolución cultural popular*.

Desde las culturas amerindias

La bastarda posición europeizante de las oligarquías argentinas me hizo difícil en mi juventud descubrir el valor de la cultura indígena. Sin embargo, pronto vimos la importancia de Amerindia,[14] como punto sustantivo de partida de toda definición de la cultura latinoamericana. Dos cuestiones deseo indicar aquí.

En primer lugar, que la descripción de las culturas amerindias no debe realizarse (ni en los estudios personales, ni en las exposiciones de las escuelas secundarias o universidades, o en otros medios de comunicación), como mero contexto del descubrimiento (la "invasión" de América en realidad, en 1492). No es posible aceptar la exposición a la Max Weber o en general las historias universales, que parten del Paleolítico y Neolítico de Eurasia, que recorren las culturas desde China, India, Persia,

Grecia, Roma y Edad Media, para posteriormente con Colón "encontrar" a Amerindia. Esta visión del este hacia el oeste es falsa e ideológica. En realidad, el Paleolítico (y aún el Neolítico) fue desde el oeste hacia el este. Desde el Mediterráneo oriental, Mesopotamia y Egipto, hacia el valle del Indo, el valle del río Amarillo (las civilizaciones urbanas), y florecen sólo en el primer milenio después de Cristo con las grandes civilizaciones urbanas amerindias: Teotihuacan y Tiahuanaco, por ejemplo. Por ello, el *lugar* que las culturas amerindias tienen por "centro" es el Pacífico y debe explicarse dentro de la expansión del Paleolítico y el Neolítico a través del Pacífico norte (Bering) o centro (gracias a los navegantes de Polinesia y Micronesia). De esta manera la historia cultural amerindia debe conectarse a la historia del Pacífico, del Asia oriental y de todo el continente euroasiático y africano, pero en el movimiento que parte del occidente hacia el oriente, atravesando el llamado "Mar del Sur" de Balboa. La "percepción" de la historia cambia totalmente si el Pacífico es su centro cultural fundacional.

En segundo lugar, deben distinguirse claramente diversos niveles de profundidad en el desarrollo cultural de Amerindia. Para simplificar, debemos al menos indicar tres: las culturas nómadas o no sedentarizadas del norte de América del Norte y del sur de América del Sur (cazadores, pescadores, etcétera). Los plantadores o que constituyen aldeas, y las culturas propiamente urbanas de las mesetas y montañas, desde los aztecas y mayas, hasta los chibchas o incas, entre otros. Estos tres tipos culturales determinarán la historia posterior en muchos aspectos fundamentales.[15]

Será necesario siempre, en todos los problemas culturales latinoamericanos, del pasado y del presente, tener como marco de referencia nuestras culturas amerindias. Nuestros valles y montañas están todavía pletóricos de *huacas* incas y Quetzalcóatl (el lucero de la mañana) sigue iluminando los campos mexicanos. La *cultura popular*, colonial y hasta el presente, no deja de tener una conexión ininterrumpida con la cultura amerindia, con diferencias regionales profundas (tan profundas como eran las culturas amerindias entre ellas), determinando todavía hoy la personalidad nacional de la cultura de nuestros países, de sus regiones internas, de sus tonos en el lenguaje, modismos, música, arte, artesanías, creencias, en fin: *cultura*. Nuestros antepasados no han muerto, viven en nosotros todavía.

Desde la protohistoria cultural

En el artículo citado de 1965 enunciaba que nos era necesario "desbordar el siglo XVI español" para internarnos en lo que después denominaremos la "*protohistoria* latinoamericana".[16] Allí había escrito que:

> el historiador podría conformarse (con llegar hasta la Edad Media europea), mientras que el filósofo —que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del *mundo* latinoamericano— deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio romano, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita —desde los acadios hasta el Islam—. En

> fin, explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente.[17]

En efecto, este proyecto, en esa época en parte realizado, lo finalicé años después.

a) Las culturas indoeuropeas.[18] Los domesticadores del caballo y dominadores del hierro invadieron en el II milenio a. C. a las culturas agrícolas desde Europa hasta Grecia, Mesopotamia y el Indo. Crueles guerreros redujeron a la esclavitud a los campesinos de las regiones dominadas, naciendo el modo de producción esclavista —más antiguo a ellos y posterior a su vigencia también, pero propio de estos pueblos bárbaros—. Las culturas indoeuropeas dejarán su impronta en nuestra historia cultural. Desde nuestra lengua latinoamericana, hasta los gauchos y vaqueros como jinetes de las llanuras (que recuerdan todavía a aquellos hábiles caballeros que unían por las estepas el Gobi con Europa y la India) son parte de su herencia.

Las culturas indoeuropeas (los hititas y frigios; aqueos, jonios y dorios: los itálicos y germanos; los medas y persas; los arios y hasta los chue-chi que llegaron a la China) impusieron materialmente su dominio militar, económico y políticamente organizaron los primeros imperios (desde el persa hasta el romano). La filosofía griega fue una expresión teórica de esta cultura esclavista y contemplativa bajo el reinado de la "luz" del *día* (de donde deriva la palabra "Dios"). Es la cultura "clásica" a la que se referirá

la cultura europea (y por ello, en buena parte, alienantemente, América Latina). Es el mito prometeico.

b) Las culturas semitas.[19] Para romper la hegemonía exclusiva de experiencia pretendidamente "natural" prefilosófica que poseía la cultura griega (helénico-indoeuropea), me propuse conocer profundamente y ex-poner *para latinoamericanos* otra experiencia prefilosófica de mayor importancia para nuestra cultura latinoamericana: la de los pueblos semitas en general y, particularmente, de Israel.

En las culturas del desierto sirio-arábigo —contra lo que pensaba Sarmiento—, no se encontraba el origen de nuestra "barbarie", sino una civilización nómada de pastores y comerciantes que no aceptaban la dominación de clase sobre clase, que criticaban duramente en su *ethos* el modo de producción tributario de Egipto y Mesopotamia o, posteriormente, del esclavismo helénico-romano. El núcleo crítico de los profetas, "una comunidad de hombres libres" del desierto, no aceptaba ni la dominación de las potencias de su época (Egipto o Babilonia), ni del Estado tributario (Samuel contra Saúl), ni de la ciudad sobre el pastor del desierto (Caín contra Abel: figuras míticas de dos modos de producción: el agrícola-urbano malo; el pastor libre del desierto bueno). Es el mito adámico.

c) Las cristiandades.[20] Para América Latina, porque fue conquistada y dominada por la Europa Latina en primera instancia, esta parte de nuestra "*proto*historia" es por demás fundamental.

Culturalmente hablando, la sedentarización del cristianismo, la aceptación del modo de producción esclavista, y sobre todo y posteriormente feudal-tributario, tiene la mayor importancia como lo ha visto Karl Kautsky. En efecto, el cristianismo, como religión crítica de la sociedad indoeuropea, helénico-romana, durante sus tres primeros siglos, llega a una sólida articulación con el Imperio romano desde Constantino. Se trata de la cristiandad como modelo cultural. Las cristiandades bizantina, copta, armenia, rusa, polaca, latina, fueron culturas que sometieron una región periférica que era dominada por la centralidad geopolítica de la cultura árabe-musulmana (posteriormente turca, mongol, etcétera), que llegaba desde el Atlántico en Marruecos, hasta el Pacífico en Filipinas.

De todas maneras, de la cristiandad hispano-lusitana procederá la cultura que se impondrá y se mestizará para constituir la época segunda de nuestra historia cultural: Iberoamérica o la cristiandad de las Indias occidentales.

Historia cultural latinoamericana[21]

Las tres épocas restantes de nuestra historia, si la historia amerindia es la primera época —y por ello quizá sería no conveniente hablar de la *prehistoria*, y más bien se debería hablar de la primera época de nuestra historia cultural—, pienso que son: la cristiandad colonial de los siglos XVI y XVII, historia cultural bajo la hegemonía de un capitalismo mercantil (momento dinerario "hacia" la primera forma del capital: el dinero *como* capital); la larga época de dependencia cultural (y, por supuesto, bajo

dominación política y económica) del capitalismo industrial metropolitano (desde el siglo XVIII hasta el siglo XX en la mayoría de nuestros países); y, la cuarta época, la de la cultura poscapitalista o la de la efectivización de la liberación de la cultura popular (1959). No repetiré aquí lo ya indicado en la ponencia del II Congreso, y por ello me remito a la periodización que propuse allí,[22] en cuanto a los periodos o fases internas de cada época.

a) La cultura de la cristiandad colonial.[23] Veremos más adelante hasta qué punto en una consideración concreta de la cultura ésta se distingue en *muchas culturas* yuxtapuestas y, contradictoriamente, antepuestas. En la historia cultural de la cristiandad colonial —no feudal pero tampoco capitalista industrial: en transición mercantil en el momento de la acumulación originaria— se percibe claramente la diferencia y la dominación de una cultura sobre otras. Así la praxis de la conquista es, justamente, el proceso de dominación cultural (obviamente político y económico también, y antes aun) de la cultura ibérica (hispano-lusitana) sobre la amerindia. Este genocidio cultural marcará profundamente la totalidad de nuestra historia, y la cultura amerindia, como "el otro" aniquilado —pero nunca del todo, ya que ella es nuestra "madre" que aunque dominada sobrevive en su hijo—, deberá ser el horizonte último de toda descripción de una cultura popular. Pero, aún dentro de la cultura de los dominadores, habrá contradicciones, como la existente entre la cultura urbana y rural, la de la burocracia y los eclesiásticos y los simples colonos, y, sobre todo, la de la nueva *cultura mestiza criolla*, que desde la cultura puramente

indígena hasta el blanco hispánico nacido en estas tierras, pasando por las culturas africanas de los esclavos hasta los zambos y otros grupos, constituía un abigarrado racimo de culturas en tensión, oposición, dinamismo.

De todas maneras, en el "Estado de Indias", en sus aparatos ideológicos hegemónicos, la cristiandad controlaba la ideología de dominación sin contrapartida. Había críticas, oposiciones, pero dentro de una *formación ideológica* claramente dominante: la hispano-lusitana (en las ciudades, que tanto admirará Sarmiento). En el campo, más allá de México, Lima o Chuquisaca, la cultura mestiza, criolla, indígena gestaba principalmente en su seno la cultura popular latinoamericana en su segunda etapa (la primera habíase dado en Amerindia). Las *clases dominadas* iban constituyendo un *pueblo* en sentido estricto y con él emergía ya una nueva cultura creada en las sombras, en la resistencia, en la tradición oral, en la danza, en la fiesta, en la música, el trabajo cotidiano, en la memoria...

b) La cultura latinoamericana dependiente.[24] Si en las culturas contrapuestas de la época de la cristiandad colonial hubo complejidad y dominación de una cultura sobre otras, mucho más complejo será el panorama cultural en la época neocolonial (que desde el siglo XVIII, tiempo en que la península Ibérica fue ya "semiperiférica" del naciente capitalismo industrial central).[25] La presencia de la cultura de la Ilustración —es decir de la burguesía—, del conservadurismo latinoamericano, del liberalismo positivista y "comprador" en el momento de la expansión imperialista —nuevo momento de la cultura capitalista central—, hasta llegar a la cultura del populismo (o de la

cultura "nacional" hegemonizada por la burguesía interior de nuestros países periféricos, que ha significado lo más progresista de las culturas *capitalistas* latinoamericanas, ya que, al menos, intentó la independencia cultural y el arraigo antiimperialista, lo que no deja por ello de ser "populista", es evidente), para después pasar a la decadencia de la cultura "desarrollista" que articula la dependencia cultural bajo el imperialismo anglosajón (ahora norteamericano, y no inglés como en la época liberal del siglo XIX), remata en la cultura inquisitorial de los militarismos de seguridad nacional —la etapa de mayor represión cultural en toda nuestra historia de la cultura latinoamericana junto con la conquista—. Esa sucesión de periodos de las clases dominantes (Ilustración, conservadurismo, liberalismo positivista, populismo, desarrollismo y neofascismo periférico) tiene como contrapartida, en diversas fases, con diferencias nacionales, regionales y hasta locales, una *cultura popular,* de clases, etnias y otros grupos explotados, que se han ido creando en cada uno de los periodos de manera diferente, y que entronca con la historia de la *cultura popular* de la cristiandad colonial. Como en ambas épocas, la cultura popular es cultura de resistencia y oposición, ni siquiera la emancipación nacional a comienzos del siglo XIX significó una ruptura esencial en el desarrollo de este proceso cultural. Su memoria retiene sus héroes, sus gestas, sus símbolos desde la época amerindia, colonial o independiente, pero siempre desde abajo y por ello con mayor continuidad que la misma cultura dominante, que al pasar de la hegemonía de una clase dominante a otra, produce una ruptura en profundidad.

c) La cultura popular poscapitalista. Me refiero a la revolución cultural cubana, pero especialmente a la nicaragüense:

> Como base de este proyecto cultural existe, en efecto, una confianza en las capacidades culturales y artísticas de los grupos subalternos. Su inferioridad cultural no está ligada a una inferior cualidad humana, sino que es efecto de la represión multisecular. Diciendo, por tanto, cultura popular, estamos rechazando toda concesión a la mediocridad, aunque sea disfrazada de popularidad: la cultura revolucionaria, por el hecho de ser revolucionaria, no puede renunciar a ser auténtica, es decir, a ser una cultura de calidad.[26]

Se trata de la cultura del pueblo,[27] la que está enraizada en Amerindia y llega hasta hoy:

> Nosotros, cuando estábamos en las montañas [escribe Tomás Borge de los campesinos], y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con su lenguaje sencillo y poético, nos dábamos cuenta de cuántos talentos se habían perdido a lo largo de los siglos.[28]

La mejor expresión de todo esto la indica el mismo Fidel Castro cuando escribe: "En Cuba sólo ha habido una revolución: la que comenzó Carlos Manuel de Céspedes el 10 de octubre de 1868 y que nuestro *pueblo* lleva adelante en estos instantes".[29] El 8 de enero de 1959 —hoy es 8 de enero de 1984, en Oaxtepec, donde estoy escribiendo

este trabajo: 25 años del comienzo de una nueva época en la historia latinoamericana—, en el "Discurso de la victoria", Castro exclama: "Pero, ¿quién ganó la guerra? *El pueblo. El pueblo* ganó la guerra. Esta guerra no la ganó nadie más que el *pueblo,* y por tanto, antes que nada, el pueblo".[30]

El pueblo, como el conjunto orgánico de las clases, etnias y otros grupos oprimidos, como "bloque social", es el *sujeto histórico* de la cultura más auténtica, la cultura popular latinoamericana. Ella viene de lejos, desde cuando cruzaron los primeros asiáticos el estrecho de Bering, y continuará adelante. En todos los cambios, en todos los procesos de liberación ese *pueblo* se expresa de alguna manera, pero hoy, más que nunca en el pasado, ese pueblo crece y se afirma. Aunque hayamos sido criticados de populistas, nos parece acertado haber descrito como liberación cultural la de todo pueblo latinoamericano, aunque a veces sin claridad total (como los campesinos de Villa o Zapata sumergidos posteriormente, o Cipriano Reyes y sus sindicalistas que fueron englutidos en el populismo argentino desde 1946), que luche contra la opresión que sufre. Volveremos sobre el tema más adelante.

Descripción de la cultura en general

Cuando hablo de la cultura "en general" me refiero a su esencia, a sus determinaciones "abstractas".[31] Para algunos lo abstracto es irreal.[32] En realidad, sin abstracción no hay posibilidad de análisis —claro que la determinación abstraída no existe *como abstracta* sino como

integrada al todo real; es doctrina tradicional y conocida—. La cultura en "abstracto", o en su esencia más general, es aquella totalidad de notas constitutivas que debe darse en toda forma social —sea en el Paleolítico o Neolítico, sea en el feudalismo o el capitalismo, en todo modo de producción o formación social histórica—. Se trata de las determinaciones universales independientemente de la totalidad concreta donde se esté dando. Considerado lo cual veamos esos momentos esenciales fundamentales.[33]

El trabajo: determinación esencial de la cultura

El hombre es un ser vivo, pero la vida humana no es una simple vida animal. La vida humana tiene como característica propia la de producir en torno suyo un mundo cultural (productos materiales y espirituales o simbólicos). Se sabe que un fósil es humano porque junto a sus restos óseos se encuentra un "medio" natural modificado por una inteligencia práctico-productiva creadora de lo nodado. Lo natural y lo cultural se diferencian, esencialmente, en cuanto lo cultural tiene al hombre por origen y fundamento.

Pero todo ese mundo cultural producido es fruto del *trabajo humano*. Radicalmente, cultura no es el producto del trabajo, sino, antes, es el trabajo mismo como "actualidad" —*energeia* hubiera dicho Aristóteles; *enteléjeia*: acto por el que se finaliza o realiza el agente mismo—. Antes de objetivarse en una obra, que es el fruto de una actividad, la cultura es la actividad misma: actividad como la actualidad-presente, temporal, del hombre culto o culturalizante; actividad como actividad-manifestación, feno-

ménica, del hombre como hontanar o fuente de la cultura misma que él es por naturaleza.

El trabajo mismo es la "sustancia" de la cultura, su esencia última, su determinación fundamental, en el sentido de que su ser como *actualización* del hombre (que está trabajando ahora) por el trabajo es un modo de *producir* la vida humana, de autoproducirla, de crearla. Antes que los "modos de los objetos" (modos de existencia diversa) o aún "*modos* de consumo"[34] de los objetos culturales, la cultura es un "modo de producir" o un "modo de trabajar" —en su sentido más abstracto y general, por ahora—. El "modo" (*Weise* en alemán) es una manera, tipo, una diversidad en el trabajar mismo. Y bien, en los diferentes "modos" de trabajar se fundamenta por último toda cultura; pero antes aun, es cultura un trabajar de alguna manera determinada. La cultura en general dice relación esencial con el trabajo en general. Trabajar es la *actualidad* que modifica la materia natural por medio del uso de una energía carnal (corporal-espiritual), gracias a la cual se transforma dicha naturaleza cumpliendo con las exigencias de una necesidad —ella misma humana—. La necesidad humana, por ser humana, es *trascendental* de la mera necesidad biológico-animal; está abierta a la creatividad. Por ello, la creatividad productiva dice relación a la creatividad consuntiva: "trabajo-necesidad" es el círculo esencial de la cultura o la *productualidad* (la esencia del producto "*como*" producto; no se lo confunda con la productividad que dice sólo relación a la intensidad del acto productivo).[35]

Las culturas no son los objetos que reposan en los museos (como los cadáveres en las morgues). La cultura

es *un acto de la vida humana:* es producción-consuntiva y consumo-productivo. Los objetos o símbolos de cultura son tales en el *acto mismo* de estarlos "usando" o "creando", en el momento de estar integrados al acto de trabajo mismo. Hasta la fiesta o la recreación cultural, y por ello el arte, es incomprensible sin la referencia, en última instancia, al acto del trabajo *cotidiano*: del campesino en el campo, del obrero en la fábrica, de los responsables del hogar en la casa, etcétera.

Poiesis material

A la cultura se la confunde frecuentemente con los productos materiales (cultura material para algunos, civilización para otros).[36] Antes que eso, como ya he dicho, es el acto productivo (*poiesis* para Aristóteles) o poiético,[37] pero como "modo" de producir. Es decir, la *tejne* (técnica y hoy tecnología, incluyendo la ciencia, pero también hasta el artesanado) es el "hábito" que *dispone* al productor para producir rectamente un objeto (la *recta ratio, factibilium* de los latinos, que traducía la *orthós lógos poietikós* del Estagirita). La *poiesis* material, antes que objeto producido, es hábito productor. El carpintero tiene la carpintería como disposición actual de su subjetividad antes de producir la mesa. Esto es ya el momento cultural —el "saber", sea empírico-técnico o tecnológico-científico—, que pertenece no sólo a la subjetividad individual del productor sino a la totalidad social dentro de la cual dicho "saber" es un momento en el desarrollo cultural de un pueblo.

La totalidad sistemática de los instrumentos de producción misma y la totalidad de los objetos del consumo (desde el vestido, la casa o el alimento) constituyen la *cultura material*. Son momentos del trabajo, sea como mediación del acto (instrumentos productivos), sea como causa del acto (necesidad del consumo productivo). Son los momentos de consistencia objetiva de la cultura humana, donde se apoya *realmente,* materialmente, el proceso del progreso de la humanidad: su desarrollo histórico-cultural.

La totalidad de los productos forma un sistema (totalidad de la cultura material de un pueblo o una época). Estos son acumulación de la creación de la humanidad anterior (trabajo acumulado). Son condición de toda producción futura (trabajo potencial todavía no-objetivado). La poiesis material es así sistemática e histórica. En su sistematicidad e historicidad se funda la posibilidad del desarrollo, de las revoluciones culturales y, objetiva y materialmente, del progreso de la humanidad como todo. Sin la progrediente *objetivación* de la subjetividad humana en los objetos materiales exteriores no habría posibilidad de la actualización por *subjetivación de la objetividad* que una generación lega a la siguiente, continuidad cultural y ruptura (por las innovaciones) permite así la historia de la cultura —momento esencial de la historia simplemente humana—. La subjetividad humana necesita de la apoyadura objetiva de la materialidad de la cultura, so pena de quedar recluida en la pura subjetividad potencial siempre posible pero nunca real, ni actual, ni transmisible.

Porque la cultura material tiene tal significación, un materialismo histórico es condición de posibilidad de la realidad humana (objetivamente) y del método de comprensión de esa misma realidad (epistemológicamente).

La poiética material es así la relación primera y fundante del *trabajo-producto*. La relación *trabajo-tierra-pan* (acción humana creativa, naturaleza, producto) es el nivel material y esencial fundamental de toda cultura humana.

Poiesis simbólica

La producción o poiética del símbolo o la semiótica[38] está íntimamente ligada a la creatividad espiritual del hombre en la producción material. Mal se puede producir una mesa sin la "idea" de su forma (*a priori* del acto mismo productivo): por ello el trabajo productivo material es un acto humano-espiritual. De la misma manera, la producción intencional o intelectual de un "signo" de lo real, es un acto íntimamente *material* en el sentido que está siempre ligado a la necesidad (comer, vestir, habitar, etcétera) humana; y por ello siempre cultural, jamás puramente animal. No hay un acto puro de comer: sino un acto cultural de comer un alimento fruto de cierto arte culinario (un "modo de consumo": desde que el hombre es hombre en el más remoto Paleolítico).[39] Es más, los actos simbólicos más espirituales son los que están articulados a los momentos vitales más materiales: comer (el banquete, el acto religioso), vestir (la moda, el lujo), habitar (la arquitectura, la decoración), la reproducción (la cultura erótica, momento esencial de todas las culturas), etcétera.

La producción simbólica (de donde procede la lengua, el arte en general: la música, la pintura, la escultura, el color y la forma del vestido, la religión, etcétera) es por su parte un instrumento de producción de la vida humana (una palabra que expresa y que comunica es tan instrumento como un arado que transforma la tierra) y de consumo de la misma vida (como contenido intencional que satisface las necesidades espirituales del hombre: belleza, bondad, verdad, etcétera).

Pero, la *poiesis* simbólica dice referencia fundamental a la *poiesis* material o que se liga a la corporalidad humana. De todas maneras ambas son humanas en indivisible unidad de una corporalidad-espiritual o de un espíritu corporal: carnalidad indivisa y unitaria tal como la comprendía la antropología de la *basar* hebrea (superando el dualismo griego del "cuerpo/alma" propio de una cultura que se apoyaba en el esclavismo), de los pastores del desierto que ignoraban o criticaban la sociedad de clases.

Síntesis dialéctica: modos o estilos de vida (ethos)

La totalidad de productos de la *poiesis* humana (materiales y simbólicos), que sería la cultura objetiva (tanto la cultura material o espiritual, para otros culturólogos), se relaciona con la subjetividad constituyendo una síntesis dialéctica entre la objetividad y la subjetividad. Son las prácticas concretas de los sujetos culturales determinados históricamente por dicha objetividad, pero determinando dicha objetividad por las "maneras de habérselas" subjetivamente con ella. Esto sería tanto el "modo" o "estilo de vida" o el *ethos* de una persona, grupo o pueblo. El *ethos*,

o el plexo de valores (o aun el "núcleo ético-mítico" de Ricoeur),[40] es la esencia concreta de una cultura. Ya que los meros objetos materiales independientes, o los símbolos, nada son sin la actualización real de la subjetividad determinada por ellos pero creador y determinante de ellos mismos. El *ethos* o "modo de vida" concreto, es la totalidad cultural actualizada, realizándose. Es el trabajo, pero no en abstracto, sino como totalidad concreta en acto. Totalidad histórica determinada.

En este sentido, cultura (como la *Kultur* alemana) incluye el nivel material productivo, el ideológico, el político y aun el económico. Es la totalidad humana concreta e histórica visualizada como opuesto a lo meramente natural; visualizada desde la perspectiva de la productualidad; es decir, desde el hecho de ser fruto de la actividad creativa del hombre: lo que es producto del trabajo humano tomado en su generalidad abstracta mayor.

De ninguna manera aceptaríamos que por cultura se entendiera la producción literaria o artística exclusivamente. Es más, la parte más digna, más determinante y fundamental de la cultura es el *trabajo cotidiano*, del trabajador, del campesino. Las *obras de arte* nada son sino en referencia fundada con respecto a la obra cotidiana del trabajo humano. Claro es que, en la mayoría de nuestras naciones latinoamericanas, el trabajo humano es trabajo alienado, trabajo forzado, plustrabajo en el cual el trabajador deja de tener propiedad sobre su producto cultural. Es por ello que dicho trabajo no es experimentado como acto cultural sino como muerte, sufrimiento, objetivación que embrutece y no ennoblece.

Cultura sería así, *abstractamente* considerada, el trabajo humano que determina la totalidad de la vida (y su reproducción en el tiempo), "modo de trabajo" que constituye un conjunto orgánico de instrumentos materiales, de comportamientos predeterminados o actitudes ante dichas estructuras objetivas, cuyo contenido teleológico está constituido por necesidades y símbolos, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural.

Contradicciones concretas de las culturas[41]

El método consiste en "elevarse de lo abstracto *a lo concreto*". Debemos ahora ascender de la cultura en general (o de la esencia abstracta) al todo concreto dentro del cual la cultura cobra la complejidad de lo real. De todas maneras hay diversos niveles de concreción: un nivel puede ser concreto con respecto a un abstracto, pero ser abstracto con respecto a otro nivel más concreto. Deberemos entonces elevarnos de niveles menos concretos (abstracto-concreto) a los más concretos (concreto-concreto). La disciplina metódica nos ahorrará muchas falacias —de lo que se muestra como verdadero pero no lo es— en la tan ardua cuestión de la cultura.

En el nivel abstracto —y no se es "populista" por ello—, la cultura guarda todavía una contradicción interna simplemente porque por definición estamos en un nivel de generalidad que impide dicho tipo de oposición

que aparece en niveles más concretos, más complejos, más reales.

Cultura burguesa-cultura del trabajador

La cultura en abstracto, "en general" (como el capital "en general"), es *una*, como una es la estructura esencial de las determinaciones generales (o abstractas) del capital. Pero en un nivel más concreto aparecen *muchas* culturas en contradicción. Aunque más concreto que la mera consideración de la cultura "en general", este análisis será todavía abstracto con respecto a otros niveles de consideración aún más concretos (así como la competencia de los capitales es más concreta que el capital en general, pero más abstracta que la competencia entre las naciones en el mercado mundial, último horizonte concreto de todo análisis económico, por ejemplo).

En un nivel concreto, el sujeto real de la cultura es la clase social (dentro de la que cada individuo tiene siempre una autonomía relativa y por ello libertad: pero libertad condicionada, como diría Merleau-Ponty).[42] Hegel mismo definía la cuestión de la siguiente manera:

> La totalidad articulada se conforma como sistemas determinados de necesidades, de instrumentos y trabajos, modos de satisfacción y configuración teórica y práctica, sistemas en los que toman parte los individuos, y que constituyen *diferentes clases*.[43]

La clase social, en la filosofía hegeliana del capitalismo triunfante (y por ello en el *pathos* del optimismo de la razón dominadora de la historia como victoria de los más fuertes),[44] es lo constituido por la cultura (sistema de necesidades, instrumentos de producción, trabajos, en fin: cultura práctica o valores, teórica como símbolos y conocimiento, etcétera) y sujeto de ella misma. Hegel hablará de tres clases sociales (la agrícola, la industrial y la burocracia del Estado moderno, donde se incluyen desde el propietario del capital hasta el trabajador asalariado).

Por el contrario, Marx, desde la esencia del capital, que parte del enfrentamiento absoluto del capital-trabajo, determinará (en abstracto, esencialmente o como clases que dicen relación "en general" con el capital, y por ello en el capitalismo) dos clases (que, en concreto, en una formación social determinada, históricamente, serán sólo dos de las muchas clases que de hecho existan).[45] Marx expresa esa contradicción del capital (vida del obrero objetivada primero y acumulada después) y del trabajo vivo, de la siguiente manera en los *Grundrisse*:

> El trabajo, puesto como no-capital (*Nicht-Kapital*) en cuanto tal, es: trabajo no objetivado. [...] En cuanto tal, es no-materia prima; no-instrumento de trabajo, no producto en bruto. [...] el trabajo vivo. [...] este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad. [...] El trabajo como pobreza absoluta (*absolute Armutt*).[46]

En el "cara-a-cara" originario, cuando el trabajador despojado forzadamente de su tierra (campesino que emigra

a la ciudad) se "presenta" a vender su trabajo para recibir dinero como pago (*M-D-M*: entrega la mercancía-trabajo para recibir dinero para comprar mercancías para su subsistencia vital), enfrenta al capitalista en la "proximidad", *como otro*, como nada, como no ser todavía inobjetivo, "el otro" inobjetivado. Una vez que se ha realizado el contrato, el intercambio desigual, por el cual el trabajador asalariado entregará más vida (plusvida) que la que recibirá como dinero (dinero como capital que en manos del obrero se vuelve a transformar en mero dinero para aniquilarse como mercancía para el consumo de la vida: el dinero era entonces signo representativo intercambiable por vida), el trabajador se torna "nada absoluta":

> La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse desde su plena nada (*Nichts*) en la nada absoluta (*absolute Nichts*), en su inexistencia social que es su real inexistencia.[47]

a) Cultura burguesa.[48] Aquí sólo quiero situar la cuestión y no describirla en detalle. Por una parte, se podría hacer una historia de la cultura "burgalesa", desde la formación de las ciudades (*Burg* en germano, de ahí Freiburg, Marburg o la Burgos española) y de sus habitantes o "ciudadanos" (los que habitan la *civis*: ciudad, "burgueses" en germano).[49] Los parias de los feudos o de los monasterios comenzaron a reunirse en los burgos, aldeas, ciudades. Allí surgieron las corporaciones de artesanos y maestros y sus aprendices. Allí sólo el *trabajo* (y no la sangre noble ni el prestigio eclesial) fue el fundamento del bienestar.

Cultura del trabajo, sin lugar a dudas, de un trabajo unido a la técnica, al comienzo empírica, artesanal, en escuelas cotidianas. Poco a poco aquello se desarrolló y fueron manufacturas domésticas; posteriormente verdaderas manufacturas con local, con salarios. Hasta en nuestra América hispana hubo esos "obrajes" —como se los llamaba—, en especial como tejedurías o en producción minera.

La ley cultural de este sistema es el aumento cuantitativo de la ganancia, que en su forma de dinero se transforma en el representante universal de la riqueza: como un "dios" infinito puede servir de equivalente y cambiarse por cualquier mercancía con cierto valor de uso. El oro y la plata de América fue la primera moneda mundial en el primer mercado mundial de la historia humana, en el siglo XVI.

Para aumentar la ganancia, la riqueza, el capital comenzó a romper todas las "barreras", todos los "límites" —por exigencia de supervivencia, porque la tendencia de la valoración propia coexiste con la de la autoaniquilación o desvaloración: o aumenta o muere—. De allí la fantástica, nunca vista, capacidad demiúrgico-civilizadora del capital, de la cultura burguesa: aumentó sus mercados hasta descubrir el último rincón del globo; lo surcó apresurada con velocidades crecientes para disminuir el tiempo de su propia rotación; profundizó la productividad para efectuar más mercancías (y con ello más ganancia). La tecnología, el maquinismo, la ciencia fueron empujadas a realizaciones siempre crecientes. Todo, al fin, para aumentar la sed fetichista de autovaloración del capital: valor (productualidad-intercambiable o

intercambiabilidad-producida) que necesita igualmente lujoso consumo, refinados productos y hermosos palacios para poder autovalorarse. Propaganda para producir las necesidades y necesidades para producir los productos. Necesidad-producto como mercancía para que el dinero invertido en el trabajo asalariado y los medios de producción devengan por fetichista metamorfosis en más mercancías y, por fin, más dinero (*D-M-D*): el silogismo esencial de la cultura burguesa.

Estamos en un nivel abstracto, universal, que vale tanto para la revolución burguesa inglesa de Cromwell como para la francesa de 1789 o la populista latinoamericana en el siglo XX. Esta cultura puede ser descrita, analizada, historiada, filosofada. Ha sido hecho y profundamente. Pasemos al tema siguiente.

b) Cultura del trabajo asalariado. Aquí la cuestión es más compleja. Cuando hablamos de la "cultura" del trabajador dentro del capitalismo (*como* momento del capital mismo: "*als* Kapital"), como una de sus determinaciones esenciales o formas de aparecer fenoménicas (ya que se trata de una fenomenología) del capital como trabajador dentro del contrato de salario, no sabemos en realidad si referirnos al "buen" obrero que cumple las exigencias morales del capital, o al obrero "real" que sufre en su bestialización la alienación a la que el capital lo fuerza. ¿Qué incluye la "cultura obrera" en la situación de trabajo asalariado?

La cultura obrera o del proletariado, negativamente, en cuanto introyección de la cultura burguesa en el mismo oprimido (como ideología reflejo del dominador), o

en cuanto sufrimiento, miseria o incultura del explotado (que de manera ejemplar describió Engels en su obra juvenil, llevado de la mano por la joven obrera católica irlandesa en los fondos de la Manchester nacientemente capitalista, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*);[50] o, positivamente, pero entonces posteriormente a la revolución, como cultura del proletariado liberado de la situación de oprimido.[51] En ambos casos, la cultura proletaria tiene dificultades de ser descrita por tratarse de una categoría abstracta, que no comprende la totalidad concreta de la cultura popular dentro de la cual la cultura obrera vive, crea y se transmite.

Es en este sentido que en 1973 expuse en la IV Semana de Estudios de la Universidad de El Salvador (Buenos Aires), en la que participó Augusto Salazar Bondy —a quien invitamos muy especialmente—, que "la cultura popular no es la cultura proletaria de Trotsky porque no se trata sólo del proletariado",[52] y en efecto, así como la vida del asalariado se transfiere al capital como plusvida (plustiempo, plusvalor), de la misma manera hay un "plusvalor simbólico" del que la cultura burguesa ha ido generando su propia cultura.[53] De alguna manera, la alienación cultural del asalariado corre pareja a su alienación real en su trabajo. Cuando el obrero se expresa culturalmente, debe hacerlo en ámbito de exterioridad de su situación de asalariado (en cuyo caso es un "momento del capital mismo", y por ello no puede crear cultura para sí, sino para su poder alienador: es contracultura, negación de su propia cultura, incultura, autodestrucción, "nada absoluta", "desnudez" o "pobreza" radical —para hablar como Marx).

Pensamos que lo que frecuentemente se llama positivamente "cultura proletaria" en el capitalismo es ya "cultura *popular*", pues lo popular guarda *exterioridad* más allá del horizonte ontológico de la mera relación "capital-trabajo asalariado", y por ello puede contar con un sujeto creador, afirmativo, *analéctico*, no determinado desde el fundamento del capital: el valor que se autovaloriza por alienación del trabajo vivo —negado por ello como subjetividad creadora y cultural propia: para sí.

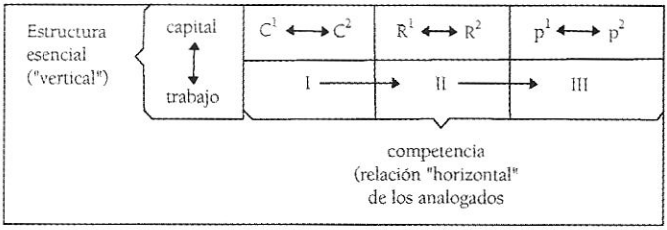
Cultura de los países del centro-cultura de los países periféricos[54]

Metodológicamente continuamos el "ascenso" de lo abstracto a lo concreto. La consideración "en general" de la cultura es más abstracta que la descripción de una cultura "burguesa" o "proletaria", pero esta última es más abstracta —no por ello irreal pero no real así— que el nivel más concreto que ahora abordaremos. Entramos ahora a un nivel tal de complejidad que intentaremos mostrar, en general, los caminos que debieran transitarse a mi juicio, y que sólo de manera indicativa los atravesaremos —sabiendo que decenios de praxis y teoría traerán mayor claridad—. De todas maneras ya podemos mostrar que las simplificaciones dogmáticas o cientificistas (como las de críticos a nuestra posición)[55] son falsas por haber confundido epistemológicamente el nivel abstracto de las "clases" esenciales del capitalismo, con el nivel concreto del "pueblo" en la totalidad histórica de la formación social de un país —en especial de las naciones periféricas—. La

cuestión del "populismo" sólo puede ser planteada aquí y ahora. Criticar la consideración "en general" como populista porque describe *una* cultura sin contradicción, sería como criticar a Marx —y ha habido marxistas y antimarxistas que lo han hecho— por confundir el nivel abstracto del capital "en general", con los niveles más concretos de la contradicción *entre capitales*. La cultura en general es la descripción de una estructura esencial y de sus determinaciones válidas para sea cual fuere el modo de producción o la formación social histórica donde se encuentre. Es una estructura *independiente* en cuanto abstraída —ésta es la posición metodológica dialéctica definitiva de Marx, hasta en los manuscritos que están en la base del tomo III de *El capital*—. Mientras que cuando avanzamos a lo concreto nos encontramos igualmente con mayor complejidad. Se puede pasar de un nivel a otro por analogía —aunque le pese a nuestro crítico— Marx usa la comparación por analogía.[56]

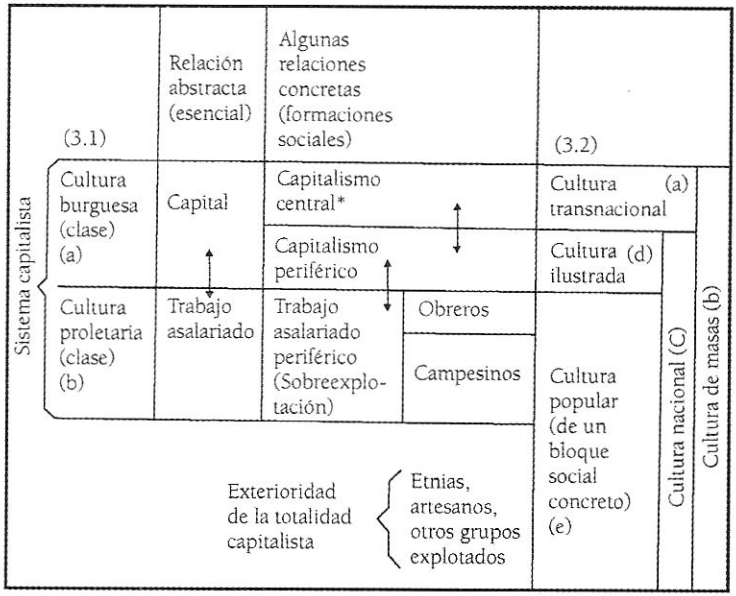
A manera de ejemplo proponemos en el *Esquema 1*, algunos niveles que presenta el pasaje de lo abstracto a lo concreto —teniendo como referencia una clara teoría del capital y aplicándola por analogía a la cuestión cultural: *aplicación* posible y debida en forma estricta.

ESQUEMA 1



La cuestión de la cultura "burguesa-proletaria" se situaría en el nivel de las relaciones "verticales" (permítasenos la metáfora espacial) del "capital-trabajo" en su máxima generalidad o abstracción. Por el contrario, las relaciones "horizontales" (que incluyen en cada nivel, por su parte y en cada extremo de la relación, la contradicción "capital-trabajo" más concreta) de un capital (C^1) con otro capital (C), es analógicamente proporcional a la relación de una rama de la producción (R^1) con otra rama (R^2). La relación entre ramas de la producción es más concreta que la existente entre dos capitales individuales y se realiza dentro del ámbito de un país, por ejemplo.[57] De la misma forma, Marx compara *analógicamente*, de manera explícita (en la cuestión fundamental al nivel de la producción, y no sólo del intercambio; es decir, de la composición orgánica del capital) las ramas de la producción con la relación entre una nación o país (P^1) con otro país (P^2). Por su parte, la relación entre países (cuestión que Marx pensaba tratar en la quinta y sexta parte de su plan que nunca llegó a concluir, ni siquiera en su primera parte).

ESQUEMA 2



* En las "formaciones sociales centrales" hay proletariado, pero no lo hemos incluido para no complicar más la ya compleja esquematización.

La complejidad creciente cultural en el pasaje de lo abstracto a lo concreto del "capital en general" supone el horizonte máximamente concreto del "mercado mundial". Debe indicarse que a partir del supuesto de un "mercado mundial" —primer nivel *"realmente" concreto*— se puede describir el contenido del concepto de un país que tiene una composición orgánica global nacional más desa-

rrollada (por su componente tecnológico) que otro país menos desarrollado en este nivel productivo.[58]

Sólo habiendo definido el concepto y habiendo construido la categoría respectiva de *"país central"* y *"país periférico"* desde un "capital global central" y un "capital global periférico" se podría entrar a describir lo que sigue en cuanto a la cultura.[59] Hace más de diez años escribí:

> En este parágrafo, entonces, deberemos proponer claras precisiones acerca de ciertas nociones muy usadas pero confundentemente, confusamente. Se trata de las siguientes: cultura imperial o pretendidamente "universal", *cultura nacional* (que no es idéntica a popular), *cultura ilustrada* de la elite neocolonial (que no siempre es burguesa pero sí oligárquica), cultura de masa (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia) y *cultura popular*. La cultura imperial, ilustrada y de masa (donde debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son momentos internos del sistema imperante o la totalidad pedagógica dominante. La cultura nacional aunque es equívoca[60] es una categoría de importancia [...] La cultura popular es, esencialmente, la noción clave en la pedagógica de la liberación.[61]

Veamos todo esto de manera resumida y, nuevamente, situando la problemática más que realizando una descripción acabada —imposible en el espacio de este trabajo.

a) Cultura transnacional o imperialismo cultural.[62] Después de la II Guerra Mundial —en realidad guerra por la hegemonía dentro del capitalismo central— se produce la internacionalización del capital productivo mismo: se instala en la periferia el momento productivo (medios de producción y trabajo asalariado: las transnacionales).[63] Esta trasnacionalización del aparato productivo es penetración del capital central desarrollado en el interior del mercado nacional de los países periféricos. Es decir, la valorización del capital podrá usar todos los recursos nacionales para su reproducción. El imperialismo cultural, más que una manipulación consciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición, de nuevos objetos por la propaganda, control de la "moda", en fin, extensión y profundización del mercado (el mundo del "deseo") para sus mercancías —como mediación de la indicada ganancia—. Todos los objetos-mercancía son cultura:

> A grandes rasgos [nos dice Dominique Perrot, sobre la imposición por la propaganda, de la Nestlé, de un objeto de la vida cotidiana], lo que las madres necesitarían para que la utilización del biberón fuese correcta es una cocina de tipo occidental, con estufa, refrigerador, agua potable, detergente, recipientes diversos y tiempo; por lo menos es lo que sugiere la publicidad y las explicaciones referentes a la preparación del biberón.[64]

El "valor de signo", diría Baudrillard, es hábilmente utilizado para imponer el objeto "moderno" que se hace necesario. El imperialismo cultural penetra en toda la estructura cultural de los países dependientes, en especial América Latina. En primer lugar, en el aparato militar mismo —desde el tipo de armas y tácticas o estrategias, hasta la estructura de la interpretación de las ideologías en los servicios de inteligencia, enseñanza que Estados Unidos se encargó de fomentar desde 1945—, a través de los medios de comunicación —programas de televisión, radio, diarios, revistas—. Por las agencias de información como United Press u otras. Por sistemas de becas en sus instituciones educativas; por la enseñanza del inglés como instrumento de penetración.[65] Hasta por sus hoteles repartidos por todo el mundo (más de 2 500 Holiday Inn fuera de Estados Unidos), por sus enormes revistas y editoriales que monopolizan el mundo de las publicaciones, por la informática misma computarizada que exige a los usuarios plegarse a sus normas —y a sus canales y bancos de datos— que sólo ellos controlan, con un nivel tecnológico creciente:

> La reorganización en el nivel de los organismos de información, concuerda, por otro lado, con la reestructuración del conjunto del aparato de inteligencia del imperio norteamericano, desde los centros de investigación y consulta de las sociedades multinacionales, hasta los organismos oficiales encargados de la prosperidad sobre datos energéticos.[66]

Nunca la humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural, en comparación con el cual los métodos de la inquisición o los del nazismo son gnomos insignificantes. La cultura del capital transnacional penetra hasta el inconsciente, junto al lecho nocturno por la TV, en los momentos de recreo por la música disco. Su bombardeo es permanente y total. El tema es conocido y queda sólo indicado.

b) Cultura de masas o cultura alienada de los oprimidos. Esta cultura, llamada a veces del *kitsch* —del "plástico" o de la imitación de los objetos de moda ya desvalorizados, vulgarizados— es simplemente la contrapartida entre los oprimidos (sean clases dominadas del centro, clases dominantes de la periferia o clases dominadas de la misma periferia) del imperialismo transnacional. Es el momento introyectado, como adaptación por parte de los oprimidos, de los objetos, de los símbolos, de los estilos de vida de la cultura central, imperialista, pero en medio de la pobreza, o al menos de la cotidianidad imitativa. Es la contracultura opuesta a la cultura popular, pero que a veces se confunde por ser, como hemos dicho, la "cultura de la pobreza" —de Lewis, en *Los hijos de Sánchez*.

Esta cultura, como la producida por la transnacionalización del capital, tiene cierta "universalidad" abstracta inauténtica: se encuentra en el Cairo, en Manila, en Sao Paulo o México. Es una pretendida cultura universal tan universal como la coca-cola o los pantalones Lee. Nos dice Néstor García Canclini:

> El arte para las masas, producido por la clase dominante, o por especialistas a su servicio, tiene por objetivos transmitir al proletariado y a los estratos medios la ideología burguesa, y proporcionar ganancias a los dueños de los medios de difusión. Su centro está puesto en la distribución, tanto por razones ideológicas como económicas: interesa más la amplitud del público y la eficacia en la transmisión del mensaje que la originalidad de su producción o la satisfacción de reales necesidades de los consumidores. Su valor supremo es el sometimiento feliz.[67]

La masa, en su sentido negativo, y su cultura, están bajo el solo valor del número, la repetición, la igualdad, la dominación ideológica.

c) Cultura nacional y el populismo cultural. Este es un tema central, divisorio, polémico. Hay dos riesgos: negar la cultura nacional como únicamente populista, o afirmarla sólo de una manera populista. Entre ambas posiciones se abre la posibilidad de la liberación de una cultura nacional revolucionaria:

> La liberación latinoamericana [escribí hace diez años] es imposible si no llega a ser liberación nacional, y toda liberación nacional se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos y marginados. Si estos últimos no llegan a ejercer el poder, la totalidad política de los Estados del centro recolonizará nuestras naciones y no habrá ninguna liberación.[68]

El populismo estriba, en la cuestión de la cultura nacional, en identificar cultura nacional con cultura popular (que serían en este caso denominaciones unívocas, idénticas, sin ninguna exterioridad o distinción entre ambas). Por el contrario, para nosotros, siempre "cultura nacional" fue una denominación ambigua con dos significados diversos: la cultura histórica de la totalidad de una nación (una formación social concreta), o la cultura que propugna el Estado populista bajo la hegemonía de la burguesía industrial interior al país —con pretensión de independencia.

La "cuestión nacional" ha sido resuelta de diversas maneras. Para Stalin sólo el sistema capitalista constituye las naciones como exigencia de la creación de un mercado integrado, unificado, controlado. Samir Amin indica:

> La nación supone la etnia pero la supera. Según Saad Zahran, aparece realmente si una clase social, que controla el aparato central del Estado, asegura una unidad económica a la vida de la comunidad, es decir, si la organización por esta clase dominante de la generación del excedente y de su circulación y distribución, solidarizan la suerte de las provincias.[69]

De todas maneras, es evidente, la "nación" es una categoría tan concreta como "país" —*país* dice relación a un territorio: *nación* al hecho de haber nacido—. La cultura nacional no puede ser identificada con la de la burguesía industrial interior al país dependiente, y por ello puede remontarse su historia hasta Amerindia: *Cuatro mil años*

de arte mexicano, se titula una obra. Es verdad que la cultura mexicana *nacional* no tiene tantos siglos, pero los aztecas constituyeron ya una "nación", por lo menos con sentido germina de tal.

Es evidente que, como manejo ideológico, la burguesía industrial en la posición del populismo latinoamericano[70] propugna el fortalecimiento de la "cultura nacional" contra el imperialismo extranjerizante. En este caso —pero no cuando Castro o el sandinismo hablan de afirmar la cultura nacional— se trata de la "competencia" entre dos burguesías en la lucha por controlar un mismo mercado: el "mercado nacional", y en este caso la burguesía interior al país propugna un proteccionismo antiimperialista, y, al mismo tiempo, una defensa de la "cultura nacional". Pero no porque haya un uso indebido populista de la cultura nacional, los movimientos de liberación (como en Cuba, Nicaragua, El Salvador, etcétera) no podrán levantar la bandera de la defensa y desarrollo de la "cultura nacional histórica", en todo aquello que de auténtico, popular y valioso incluya. Bolívar, San Martín, Hidalgo o Martí son parte de una historia de la *cultura nacional* que no debe olvidarse. Ni populismo, ni universalismo abstracto.

d) Cultura ilustrada o cultura dependiente de las clases dominantes. Como un momento interno de la cultura nacional, y por ello la cultura nacional incluye en realidad una abigarrada contradicción de culturas subalternas, se podría hablar, de manera global, de la cultura de las clases dominantes —cambiante en la historia y de muy

diverso origen y desarrollo—. En América Latina fue la cultura hispano-lusitana dominante; la de las universidades y las oligarquías criollas; la de los conservadores y posteriormente liberales y positivistas. En nuestro tiempo es la cultura "desarrollista" o ideología de la dependencia del capitalismo transnacional:

> Lo que me parece más interesante destacar es la racionalización universalizante que produce el desarrollismo, con una doble función: preservar el orden, al mismo tiempo que, representando los objetivos y los intereses de fuerzas sociales emergentes y en ascenso [...] los propone como objetivos e intereses de toda la colectividad [...] Es por eso que no es fortuita la proximidad tan grande de desarrollo y seguridad en el desarrollismo.[71]

En su esencia, la cultura del Estado de Seguridad Nacional es desarrollista: abre la realidad nacional al capital y la tecnología del capitalismo desarrollado, permite la creación de un mercado para sus productos, imita la cultura del centro. Pero, por ser clase dominante de la periferia, se diferencia de la cultura de la pobreza en que pueden adquirir (comprar) los símbolos (por la educación "culta": ilustrada) y los objetos materiales de la cultura norteamericana o europea. Es la que articula la "dependencia" cultural de nuestras naciones y que, a diferencia del mismo "populismo", ignora (o pretende ignorar) nuestro pasado nacional de "barbarie" (como en el caso de Sarmiento y el positivismo liberal). En realidad, el conservadurismo del si-

glo XIX o el liberalismo de "mercado interno" asumen la posición de la burguesía industrial interior al país "periférico nacionalista" —uno por antianglosajón y el otro por competencia capitalista—. Por el contrario, el liberal positivista y el desarrollista o las dictaduras militares dependientes (posteriores a 1964) articulan la sumisión a la cultura del centro —uno por ser burguesía compradora, otros por ser capitalismo industrial o financiero dependientes de la expansión trasnacional del capital central.

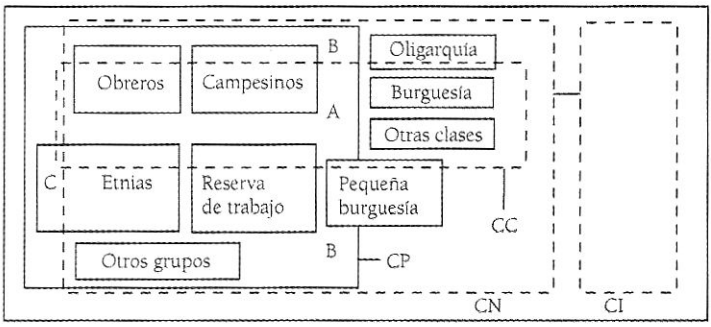
Alejo Carpentier en *Pasos perdidos* simbolizó bien las tres culturas: Ruth, la cultura imperialista; Mouche —la ligera, la prostituida—, la cultura ilustrada de nuestras clases dominantes y dependientes; Rosario, la cultura popular.

e) Cultura popular o resistencia y creación cultural.[72] Si *sólo* tuviéramos dos categorías antagónicas: ciencia e ideología, y ambas *sólo* dentro de una lucha de clases, es evidente que sólo podría existir una cultura proletaria (de clase) y, además, sería la "ciencia" del materialismo dialéctico su contenido concreto. Esta simplificación es absolutamente incompatible con la realidad, pero muy especialmente con la realidad latinoamericana.[73]

La "clase", como una determinación interna del sistema capitalista, por ejemplo, y fundada en la relación capital-trabajo, es una categoría más simple que el "pueblo", como una categoría que ni siquiera se deja incluir como una determinación más concreta en el ámbito nacional; es decir, la cultura popular llega a guardar, como en el caso de algunas etnias, exterioridad con respecto al horizonte mismo nacional.

Esquema 3

Extensión de los conceptos de las diversas culturas en el ámbito nacional e internacional



CP: cultura popular; *CC*: cultura capitalista; *CN*: cultura nacional; *CI*: cultura imperialista; *A*: sector popular clasista (dominado en el orden capitalista); *B*: exterioridad popular del orden capitalista; *C*: exterioridad popular del orden nacional.

La cuestión de la cultura popular no tiene solamente, en América Latina, un interés teórico, sino principalmente político. Desconocer dicha cultura popular es caer en una ceguera con respecto a la necesidad de que el movimiento revolucionario se convierta en "movimiento de masas" y no sólo de vanguardias elitistas sin capacidad de auténtico cambio histórico. Gramsci entendió en Italia la importancia de modificar radicalmente el "sentido común popular" dado que, primeramente, le interesaba construir una "nueva sociedad" viable, socialista; el movimiento

obrero italiano no podía convertirse como movimiento hegemónico alternativo al conjunto de las clases y grupos dominados (en América Latina en mucha mayor medida), en segundo lugar; y, en tercer lugar, el norte industrializado no permitía incluir en sus tácticas y estrategias al sur subdesarrollado y campesino (a una América Latina, en gran parte campesina, subdesarrollada y dominada por el "norte", aún más que Italia, nuevamente).[74] Gramsci escribe en el Cuaderno I (XVI), parágrafo 89:

> El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño, que causa risa, como algo del todo pintorezco, sino que debe ser concebido como algo serio y debe tomárselo seriamente. Así la enseñanza será más eficaz y más formativa con respecto a la cultura de las grandes masas populares (*cultura delle grandi masse popolari*).[75]

En este sentido la cultura popular es la de un "bloque social" (no es lo mismo un "bloque *histórico*"), "bloque" constituido por clases oprimidas del sistema capitalista, por etnias, por la población flotante de las ciudades que juega la función de "ejército de reserva de trabajo" (marginales, lumpen, subproletarios, semidesempleados o proletarios temporarios y muchos otros grupos sociales). Son los oprimidos en el sistema nacional (y por ello la cultura oprimida en la cultura nacional), pero que guarda, aún con respecto a la cultura nacional, en algunos casos cierta exterioridad. Muchas etnias (en el Amazonas, en los Andes, Centroamérica, México, etcétera), hablan su propia

lengua (no la nacional, castellana o portuguesa), tienen su propia religiosidad, sus tradiciones, economía, vestidos, etcétera. Sin embargo dichas etnias (igual que *grupos africanos* en el Caribe, Brasil, Costa Atlántica centroamericana, etcétera) son parte de la cultura popular latinoamericana. Son frecuentemente núcleos de resistencia e incontaminados ante las agresiones de la cultura imperial o burguesa.

La cultura popular, por ser sustancialmente trabajo, no ejerce sólo un trabajo productivo (que valoriza el capital), sino que muchas veces la mayoría de su trabajo es *improductivo* (guarda exterioridad con respecto al capital), pero es trabajo para el pueblo. Existe todo un mundo del "trabajo y la economía *subterránea*", autoproducción y consumo fuera del mercado capitalista nacional que permite la supervivencia del pueblo empobrecido y explotado. El subempleo, el trabajo no incluido en la relación capital-trabajo (inobjetivado como mercancía pero objetivado en productos consumidos por la comunidad" del campo, la aldea, las "ciudades perdidas", callampas, favellas, etcétera), la lengua, la religión, las organizaciones vecinales o políticas, la música y la fiesta, el juego y la recreación, la cultura erótica y familiar, etcétera, todo ello constituye la *cultura popular*, junto a la memoria de sus héroes y sus mártires, sus líderes, sus victorias y derrotas.

De todas maneras, es evidente, la cultura popular está estrechamente vinculada (por condición social y *hábitat*) con la cultura de masas oprimidas, último residuo de la cultura de masas en general. El "pueblo", en cuanto portador de la cultura de masas, introyecta en su propia subjetividad el sistema opresor (capitalista, imperial o

nacional); introyección que se mezcla, corrompiendo, la cultura popular.

Por ello, sólo en el proceso revolucionario la cultura popular se purifica de sus escorias del dominador introyectado, transformándose en cultura popular revolucionaria en proceso de liberación —de liberación de las introyecciones dominadoras—, y como creación en la continuidad de su propia *tradición* histórica.

Cultura popular revolucionaria[76]

La cultura popular latinoamericana, como hemos dicho, sólo se clarifica, decanta, autentifica, en el proceso mismo de liberación, liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión instaurando un nuevo tipo democrático, *liberación cultural* dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo antes oprimido, ahora protagonista de la revolución. El proceso revolucionario es la "*escuela*" *de los pueblos*, que va desde la lucha prerrevolucionaria e incluye la *época de transición* al nuevo orden.

En la exposición de los puntos que siguen tomaremos como ejemplo privilegiado el caso de Nicaragua, pero en realidad vale para todo proceso histórico de cambio radical de estructuras.[77]

A los que hay que derrotar

Toda negación procede de una afirmación previa. La opresión o negación que pesa sobre la cultura popular se trans-

forma en revolucionaria cuando destruye la negación que le impedía crecer, crear, vivir. Veremos después la afirmación desde donde procede.[78]

En primer lugar, la cultura popular revolucionaria es *antiimperialista*, en el sentido de la cultura transnacional, pero también como cultura de masas impuesta.[79] La cultura popular nacional que se afirma en su identidad debe comenzar por negar lo que la aliena, desnacionaliza, utiliza, manipula. La destrucción de los mecanismos por los que el hombre produce mercancías para el mercado (y no productos al servicio del hombre), destruye igualmente los canales de la propaganda, de la creación de necesidades pretendidamente "universales" para productos "transnacionales" —momento esencial de la cultura imperialista y de masas.

En segundo lugar, la cultura popular revolucionaria es antioligárquica, antielitista, anticolonial. La pretendida cultura "universal" europea o norteamericana que las clases dominantes apreciaban por sobre su propia cultura nacional y popular, no puede ser ahora aceptada sino mediante un proceso "digestivo" que rechace lo enajenante y acepte lo positivo para la "nueva" cultura popular. Ahora no es la clase "culta" la que crea cultura, sino el pueblo mismo. De allí el "arte *ingenuo* (*naiv*)", la música revolucionaria, la poesía de los talleres populares. Es la contrapartida de un proceso negado por la *vieja* cultura:

> La burguesía nacional, hasta su derrota, no ha sido capaz de consolidar un filón propio de creadores culturales; por el contrario, a lo largo de nuestra historia nacional, los creadores más

> importantes han surgido en contradicción con esta burguesía o como desafío al imperialismo, a la dictadura.[80]

Se supera así, también, la herencia colonial de un pueblo explotado por la oligarquía terrateniente.[81]

En tercer lugar, y como síntesis de las dos luchas anteriores, la cultura popular lucha contra los restos de la antigua cultura burguesa, como cultura capitalista que intenta, por sobre todo otro valor, la ganancia, el egoísmo.

Hay todavía muchas otras luchas, pero una de las iniciales fue suprimir la incapacidad de poder descifrar el sistema de comunicación privilegiado de la humanidad moderna: la escritura. La alfabetización masiva fue igualmente una victoria de la revolución cultural popular:

> La Cruzada Nacional de *Alfabetización Héroes y Mártires por la Liberación de Nicaragua*, que arrancó el 23 de marzo de 1980, a menos de un año del triunfo de la Revolución, es el acontecimiento educativo más importante de nuestra historia.[82]

El pueblo emerge así a la historia, negando las negaciones que pesaban sobre su conciencia —como fruto y causa de la muerte que sumergía a su corporalidad trabajadora.

El pueblo como "sujeto histórico" de la cultura revolucionaria

Lo que en la situación de explotado y dominado era un simple "bloque social" (el pueblo bajo la opresión bur-

guesa), pasa ahora a ser el "bloque histórico revolucionario" en el poder. Los obreros, campesinos, jóvenes, mujeres, antes sin rostro, emergen como protagonistas.[83]

El pueblo, que desde un punto de vista objetivo era explotado, alienado culturalmente y oprimido políticamente, cobra conciencia subjetiva de su función histórico-revolucionaria, y el proceso de revolución cultural es, al mismo tiempo, un momento esencial de la constitución de su propia subjetividad protagónica.

El Ministerio de Cultura —que no es el Ministerio de Educación, una novedad organizativa del Estado— impulsa la organización de "talleres populares" de creación cultural, artística, poética. Como auténticos "trabajadores revolucionarios de la cultura",[84] van surgiendo variadas experiencias de todo tipo, donde los "artistas" son los simples miembros del pueblo de los pobres. Este *sujeto* es "clasista" —porque se siente obrero o campesino—, pero al mismo tiempo es "nacional". Ahora el sujeto nacional es el antiguo bloque social oprimido. Ahora comienza a ser un pueblo libre que elige su expresión creadora cultural:

> No pensamos que la libertad de elección en el arte engendre un riesgo para la revolución. Al contrario, aspiramos a que cada día más artistas, creadores, escritores, surgidos cada vez más de la entraña misma del pueblo, alentados por esa posibilidad múltiple, se sumen a la experimentación de formas y modelos...
>
> Si esa libertad está en manos de *los artistas del pueblo*, y *el pueblo* la defiende y alimenta, no hay

> ningún temor, porque si hizo posible la revolución con las armas, no va a traicionarla con las palabras.[85]

Como el sujeto revolucionario-cultural es el pueblo, la revolución no caerá en los "errores" culturales de otras revoluciones que hicieron de la burocracia el sujeto y el criterio cultural:

> Podemos caer en el riesgo de que al hacer pintura revolucionaria, comencemos a pintar compañeros de verde y con fusiles en las manos... O comencemos a escribir poesía que únicamente hable del combate y de la lucha. Y no creemos que eso sea necesariamente encontrar la respuesta al problema. Habrá que evitar la excesiva politización a costa de sacrificar el arte, tanto como hay que huir del recreo artístico alejado de la realidad político-social y económica de la revolución.[86]

El pueblo trabajador, que es el sujeto de la producción material, es por ello el sujeto de la producción cultural, de la cultura material y simbólica, objetiva y subjetiva, cotidiana y artística. La belleza del pan y la tortilla, del cuadro y la poesía, del arar y el cantar, del rezar y esperar.

Proyecto de liberación cultural

Se trata de intentar un nuevo proyecto educativo-cultural, de formar al pueblo desde su propia historia, desde sus

intereses, desde su propia identidad: "Nuestra nueva educación tiene un *carácter popular* y está destinada a formar integralmente al nicaragüense, al hombre nuevo de la revolución, solidario y técnicamente preparado para asumir el futuro".[87] En efecto, como utopía positiva y realizable, el futuro llama al presente sin ruptura total con el pasado —sólo en ruptura con la negatividad pasada, pero asumiendo la exterioridad que el pueblo portaba aún en el viejo tiempo de la opresión—. Nos dice desde Asia otro líder de la periferia:

> Es un imperativo *separar*[88] la *excelente cultura antigua popular*, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la *vieja clase* dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la vieja cultura; por ello, debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Pero respetar la historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo... En cuanto a las masas populares y a la juventud estudiantil, lo esencial es orientarlas para que miren hacia adelante y no hacia atrás.[89]

El proyecto de liberación cultural es, simultáneamente, de liberación *popular, nacional*, es decir, de *identidad* del "nosotros" comunitario del pueblo histórico, que pasa desde Amerindia, la época colonial, la época neocolonial capitalista para, atravesando diversos modos de producción (y también de producción cultural), adentrarse en la nueva edad de la formación social concreta, histórica. Sin este proyecto, que asume con continuidad (y al mismo tiem-

po con rupturas internas: de allí el concepto de analogía)[90] lo propio y lo humano en general (*lo mundial*),[91] el pasado desde el futuro en el presente, habría imitación de lo extraño y, por ello, alienación cultural.

Algunas características de la cultura popular revolucionaria

Un pueblo oprimido y secularmente derrotado no cree en sí mismo. La *fe* (creer el valor y la verdad de su propia expresión) del pueblo en el propio pueblo es un hecho desconocido para los dogmáticos o elitistas de izquierda.[92] "Esta fe en la capacidad cultural del pueblo es un reto histórico que no podemos disociar de la revolución".[93] Sin embargo, hay dos extremos que habrá que sortear. Por una parte, "la utopía de un pueblo que podría autoconducirse críticamente —escribí en 1973 contra *el populismo* de muchos en ese entonces en Argentina—; esta ilusión *espontaneísta* (indicada por Franz Fanon) es manipulada por los inescrupulosos o los ilusos".[94] Otro extremo es el de ciertos "vanguardismos" que todo lo confían en el "grupo de esclarecidos". La cultura popular revolucionaria, que genera en su seno "intelectuales orgánicos" (que se articulan con el pueblo, se *identifican* con él, pero guardan una cierta exterioridad crítica), supera el vanguardismo y el espontaneísmo, en la dialéctica siempre a ser redefinida, entre creatividad popular y criticidad de los "intelectuales orgánicos" —si se entiende, como lo entendía Gramsci, que son miembros creados en el seno de las luchas del pueblo—. Fe e identificación —del pueblo consigo mismo— es una característica de esta cultura:

> En el plano intelectual, la identificación con el pueblo expresa una línea metodológica, que asume y profundiza la fe en la capacidad cultural del pueblo, incorporando sus puntos de vista en las propias tomas de posición intelectual, o en la creatividad artística, ya que se lo considera más verdadero y más fecundo.[95]

Esta identificación es el fundamento, por otra parte, de una ruptura epistemológica (aquí no en el sentido althusseriano).[96] Las "nuevas visiones del mundo", las "nuevas ideologías" y aún "nuevas expresiones teóricas" propiamente dichas (tales como el sandinismo, el marxismo que surge de la praxis y en posición pragmática, la nueva articulación de revolución-religión popular, etcétera, la teología de la liberación nicaragüense), clarifican a un cierto nivel abstracto los contenidos ya dados en las prácticas cotidianas de la misma cultura popular revolucionaria. La misma filosofía es llamada a jugar su papel propio —sin proclamadas "muertes", pero sin pretendidos vanguardismos: *servicio* histórico de la inteligencia a la praxis popular.

La *creatividad*, la *libertad* de expresión, su clara vocación *latinoamericana*, son otras tantas características que sería fácil probar. Si se deja el libre cauce del élan creador de la cultura popular revolucionaria se llega al encuentro de una "doble vertiente: [la] de la sensibilidad poética y [la] de la sensibilidad política, que son en definitiva, en el contexto de una revolución que lleva la imaginación al poder, la misma sensibilidad histórica de nuestro pueblo", dice Sergio Ramírez.[97]

Se trata de una revolución popular cultural como esencia del cambio de estructura económico-política; y la revolución económico-política como esencia del cambio de estructura cultural. Una revolución en la que el Ministro del Interior, responsable de la policía, es misericordioso con el que lo torturó y escribe poemas en el diario del pueblo.

Conclusiones

Una filosofía de la cultura, hoy, en América Latina —como lo he mostrado en este trabajo—, no debe caer en dos extremos igualmente nefastos —por sus consecuencias políticas:

a) Ni "dogmatismo clasista" que sólo pretende analizar la realidad de la cultura desde la categoría de "clase" —proletaria, por ejemplo, en países donde la mayoría campesina ha sido parcial o recientemente integrada por el sistema capitalista.

b) Ni "populismo culturalista" que hipostasía la categoría "pueblo" acríticamente, en un fetichismo por el que espontáneamente otorga al pueblo la verdad infalible de su propio destino y camino para alcanzar su liberación.

La "síntesis concreta" es la *cultura popular revolucionaria*, que se nos muestra como suficientemente compleja e histórica. Es una cultura que, poseyendo al pueblo como sujeto, no deja de tener que guardar una unidad dialéctica con un momento "crítico" —el frente, el partido, el artista,

el filósofo, el teórico, el "trabajador popular de la cultura", etcétera—, polo que emerge del mismo pueblo como su fruto pero que se levanta también como su exterioridad crítica. En el "bloque social" del pueblo se crean estas estructuras que recíprocamente se critican, autocritican, heterocritican. Es por ello que la cultura "obrera" (o proletaria) guardará un lugar hegemónico —cuando haya habido un asalariado consistente, histórico, con conciencia de clase—, pero en el marco más amplio y concreto de una cultura "popular", revolucionaria, nacional y con vocación latinoamericana y mundial.

La *filosofía de la liberación* en este capítulo específico de la filosofía de la cultura, parte de la "filosofía de la producción", muestra una vez más que su discurso no está generado por modas ideológicas anteriores, sino por las exigencias de la praxis de liberación misma. Dado que es un pueblo histórico el que genera una cultura revolucionaria, no puede simplemente ignorarlo porque la "categoría" pueblo no alcanza todavía la claridad teórica de la "categoría" clase. La realidad exige pensar el asunto, describirlo, explicarlo en la medida de lo posible. La filosofía así cumple un servicio, *acto segundo* con respecto al acto primero de la praxis cultural misma del pueblo en camino de liberación. Pero jamás tendrá la soberbia ciega del intelectual que descarta todo lo popular como populista, y la cultura popular como una "ideología" que se opone a la "ciencia". Estas simplificaciones dogmáticas, abstractas al fin, desvían todo el caudal del agua a los molinos reaccionarios, antipopulares, academicistas. Un cierto althusserianismo de moda pudo inducir a muchos en el falso camino del desprecio a lo popular, a la cultura

popular revolucionaria latinoamericana; pero una filosofía de la liberación no puede dejarse llevar por la "moda", sino por una tradición, la de auscultar los latidos de la praxis de liberación de nuestro pueblo. *¡Las "modas" pasan, los pueblos quedan!*

Notas

[1] Por ejemplo, en la obra de Salvador Cevallos, *Cristianos marxistas* (Quito: Universidad Católica, 1983), donde la acusación tiene intención política de aniquilar nuestra eficiencia dentro del orden religioso —tan importante para la movilización popular-revolucionaria—. Esto ha sido advertido hasta por el vicepresidente Bush en un famoso discurso sobre la religión como factor revolucionario. "Imputación ideológica" con intención política intraeclesial.

[2] Como, por ejemplo, en la obra de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), cuyo título es engañoso porque en realidad realiza una "crítica" destructiva también como "imputación ideológica", pero esta vez para desautorizarme ante los grupos revolucionarios de izquierda; en realidad, colabora con la reacción al confundir, en un análisis aproximadamente althusseriano, la cuestión de fondo (como veremos). Es un ensayo calumnioso; considérese el lenguaje "idealista", p. 37; "puramente académico", p. 34; "antimarxista" como imputación, pp. 35 y 265-256; "pretendidamente liberador", p. 37; "deísta", p. 38; prácticamente "clerical", p. 39; "populista auténtico", ya que se habla de populistas "ingenuos", p. 39; "elitista", en varias partes; "opciones fideistas", p. 66; "populista fideista", p. 67; "eticista", p. 67; tercerista, en varios lugares; hasta inquisidor sectario que excluye, pp. 201 y 296; antifreudismo, p. 202; filósofo de "segunda mano", pp. 212-213; que "rellena", p. 213; presenta "un dios con ropaje verbal remozado", p. 211; la tan "llevada y traída" analéctica, p. 230; "reaccionarismo", p. 236; "¡con formulitas!", p.

239; "pequeño burgués" acrítico, p. 264; "mixtificaciones sobre el pobre", p. 264; en fin: "una nueva mistificación reaccionaria e idealista", p. 293. No me agradan las polémicas, pero no podré dejar de tenerlo en cuenta.

[3] Considérese mi obra *Filosofía de la producción* (Bogotá: Nueva América, 1984; y México: UNAM, 1977); el "Trabajo preliminar" a mi traducción del *Cuaderno tecnológico-histórico* (Londres, 1951; Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1984); y mi obra que se publicará dentro de poco *Para leer los Grundrisse* (fruto de cuatro años de un seminario de la UNAM, México, sobre el pensamiento de Marx desde su juventud hasta su madurez). Véase *Marx y la religión* (México: Nuevomar, 1984); los artículos "Sobre la juventud de Marx (1835-1844)", "La religión en el joven Marx", "Materialismo y tecnología", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1983, pp. 159 ss).

[4] *Cf.* Mi artículo "Iberoamérica en la historia universal" en *Revista de Occidente* (núm. 25, Madrid, 1965, pp. 85-85).

[5] En América Latina, cierto antidogmatismo (que hasta cobró forma de antimarxismo) se debió en algunos casos a la posición que asumieron los partidos comunistas fundados en la III Internacional, desde 1919, que a partir de 1934, siguiendo las consignas stalinianas, formaron frentes en alianza con las "burguesías democráticas", lo que les llevó a adoptar, en muchos casos, posiciones francamente antipopulares. *Cf.* G. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, t. III-V (México: Fondo de Cultura Económica, 1959-1960); Robert Alexander, *Communism in Latin America* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1957); Víctor Alba, *Historia del comunismo en América Latina* (México: Occidentales, 1954); V. Bambirra y otros, *Diez años de insurrección en América Latina*, t. I-II (Santiago de Chile: Prensa Latinoamericana, 1971); Boris Goldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika* (Stuttgart: Kohlhammer, 1971); Michael Löwy, *El marxismo en América Latina* (México: Era, 1980); Helio Jaguaribe, "O impacto de Marx sobre América Latina" en *Problemas do desenvolvimento latinoamericano* (Río de Janeiro: Civilizarção Brasilera, 1967).

[6] Por ejemplo Cerutti ignora en su obra citada toda historia concreta, como condicionamiento de la filosofía de la liberación.

Se hace acreedor al juicio de Lenin sobre Rosa Luxemburgo: "Se ve con particular nitidez la ridícula situación en que se ha colocado a sí misma Rosa Luxemburgo. Severa y elocuentemente predica la necesidad de un análisis histórico y concreto de la cuestión nacional [en el caso de nuestro crítico: del populismo] en distintos países y épocas diferentes, y ella misma no hace *ni el más mínimo* intento de determinar cuál es la fase histórica de desarrollo del capitalismo por la que atraviesa Rusia". *Cf.* V. I. Lenin, "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación" (1914) en *Obras escogidas*, t. I (Moscú: Progreso, 1961, p. 624). ¿Cómo suplantar *la historia concreta y real* por una simple historia de la ideología (pp. 89-97) u otro tipo de historias "segundas" —de la ciencia—? Es idealismo en nombre del materialismo. ¿No será que Marx se transforma en Bruno Bauer (p. 9) y realiza sólo "un libro de libros" (p. 17) y no un libro e partir de la realidad?

[7] *Cf.* Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial* (Buenos Aires: El Ateneo, 1949) y la obra de Caio Prado, *Historia económica do Brasil* (Sao Paulo: Brasiliense, 1957).

[8] Para un estado de la cuestión véase A. Solari, R. Franco y J. Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina* (México: Siglo XXI, 1978, pp. 437-471). Desde las obras de Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis erróneas sobre América Latina* (1965), la de Luis Vitale, *Amérique Latine, féodale ou capitaliste?* (1966) o la de André Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1967), hasta la de Theotonio Dos Santos, *Imperialismo y dependencia* (México: Era, 1978). El debate continúa hasta hoy, pero es necesario no olvidar que la dependencia no se sitúa en el nivel superficial del intercambio (circulación), sino en el horizonte profundo de la producción (en la diferencia de proporción tecnológica en la composición orgánica del capital) lo que permite, por parte de las naciones desarrolladas, obtener "ganancia extraordinaria" (*extraprofit*) y acumular más capital por transferencia de plusvalor de los países periféricos.

[9] Véase mi trabajo "Estatuto ideológico del discurso populista" en *Ideas y Valores* (núm. 50, Bogotá, 1977, pp, 35-69; también en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 261-305), donde concluí, siguiendo en parte a Eliseo Verón: "La categoría pueblo es

esencial para el populismo. Sin embargo, no es exclusiva del populismo ya que es usada con profusión y precisión [por Lenin en la URSS, deberíamos agregar], por Fidel Castro en Cuba, por Mao Tse-tung en China... Por ser una categoría dialéctica tiene tantos significados como nociones opuestas, aunque análoga en sus significados la categoría pueblo no puede descartarse sin más. Es falso que la categoría pueblo se oponga a la categoría social *clase*. Es más amplia, permite un análisis coyuntural amplio. Lo que acontece es que puede haber una utilización populista (que juega con la ambigüedad contra el pueblo) o una interpretación unívoca (que explicita en cada caso su contrario y utiliza a la categoría como nación, como clase, como juventud)". Estas y otras líneas merecen el juicio siguiente de Cerutti: "viene a confirmar —en este trabajo citado— en todos sus términos la interpretación del sector populista [...] la reiteración del concepto de *pueblo*" (p. 318). Para un althusseriano, como puede observarse, nombrar ¡pueblo!" es ya *populism*. En su "Declaración de la Habana" del 2 de septiembre de 1960, Fidel Castro usa la palabra "pueblo" en la primera página de su edición en *La revolución cubana* (México: Era, 1972, p. 218), 16 veces, y en una frase tres veces: "y puesto que nuestro pueblo es un pueblo batallador y un pueblo valiente". Esto debe erizar los cabellos de los "caza populistas" (hasta Ho Chi Ming y Stalin deberían ser igualmente populistas). Se ha confundido, como veremos, el concepto abstracto de clase con el concreto de pueblo, y situados en un mismo horizonte se los piensa como contradictorios: o clase o pueblo. Dogmatismo de graves consecuencias políticas —si no se hace política es sólo un error teórico; si se hace política se efectúa una alianza con los grupos antipopulares—. Volveremos sobre el tema.

[10] Para algunos liberales es irrespetuoso el trato que he dado a Domingo F. Sarmiento, *cf.* el tomo III de mi ética: *Filosofía ética latinoamericana* (México: Edicol, 1977), apéndice sobre "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular"; también en *La pedagógica latinoamericana* (Bogotá: Nueva América, 1980, p. 107). Su libro sobre Facundo, *Civilización y barbarie*, es un violento alegato contra la cultura popular. El mismo Leopoldo Zea me recriminó ese atrevimiento. En agosto de 1973 terminé esta conferencia aplicando un texto de Octavio Paz sobre la matanza de

Tlatelolco a la matanza de la juventud argentina en Ezeiza en junio de ese año (crítica frontal al "populismo peronista"): "Hay también otras patrias [me refiero a Argentina] latinoamericanas [no sólo México] en las que se produce la inmolación de la juventud y no hace mucho [estaba hablando en agosto de los hechos de junio]. Hay que tener mucho cuidado [exclamaba ante Augusto Salazar Bondy que asentía con su cabeza] porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica *crítica* para ver con ojos claros qué es lo que acontece. [...] Hay que tener categorías que nos permitan mantenernos con claridad en medio del torrente" (p. 141 de la edición de Bogotá, hacia el final de la conferencia). Un mes después de esta defensa de la juventud masacrada, el 2 de octubre, fui objeto de una bomba que destruyó mi casa, poniendo en peligro la vida de mi familia. Claro que si, como Rosa Luxemburgo en el caso de Lenin, me he olvidado de realizar un análisis sincrónico de un discurso filosófico desde la praxis material concreta, puedo, como Horacio Cerutti, pensar que ese tal es el ideólogo de los peronistas. El atentado fue perpetrado por el Comando Ruci —secretario de los metalúrgicos, el grupo populista más agresivo—. Había escrito antes: "Las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginales, son el pueblo de nuestras naciones. [...] Si éstos [...] no llegan a ejercer el poder [...] no habrá *ninguna liberación*". Véase "Elementos para una filosofía política latinoamericana" en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (núm. 1, 1975, p. 80), donde aparece también el "Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta" (pp. 125 ss). No obstante, Cerutti (*op. cit.*, pp. 201 y 296) me acusa de ser inquisitorial por no haber publicado otro trabajo (de lo cual no tuve ninguna posibilidad de decir sí o no desde la lejana y provinciana Mendoza). Si estos textos hubieran sido considerados por Cerutti, no hubiera podido decir lo que ha escrito. En la p. 170 me exime de la acusación de ser marxista, que se había utilizado como "imputación ideológica" en la hora del atentado que sufrí: "La acusación de marxista se muestra, pues, como infundada", concluye, lo que indica que todavía Cerutti no había asumido plenamente los estudios de Manuel Santos sobre Althusser.

[11] Estos grupos, en especial de historiadores, fueron nacionalistas de la generación de 1930, muchos de los cuales ingresaron al peronismo y apoyaron al franquismo desde Argentina, por ejemplo. Perseguido violentamente por ellos (nunca pude ocupar en la universidad argentina una cátedra por concurso, ni llegar a la "dedicación exclusiva"), me extraña mucho que Cerutti indique que la filosofía de la liberación actuaba desde el poder (*op. cit.*, p. 25). Escribí en "Filosofía, aparatos hegemónicos y el exilio": "La filosofía de la liberación fue siempre sumamente débil desde un punto de vista político. Ya el 20 de junio de 1973 [...] el país popular [por usar la expresión de Portanteiro] traicionado por la burocracia populista entraba en crisis casi en el momento que llegaba al poder" (*cf. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, p. 109, de la ponencia presentada en 1979 al II Congreso de Filosofía en Puebla, México).

[12] Es interesante recordar que Mariátegui (*cf.* José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1978, pp. 53 ss) fue acusado de "populista" (para mi consuelo): "La lucha contra el legado revolucionario de Mariátegui [...] fue iniciada por un grupo al que se designa genéticamente como los *dogmáticos* y cuyo más ferviente representante resulta ser Eudocio Ravines". Y Miroshevski, aun en 1941, seguía criticando a Mariátegui por sus desviaciones "*populistas*" (*ibid.*, p. 34). Pero al menos aquellos críticos eran miembros activos de un partido, militantes, marxistas-leninistas jugados. Nuestros críticos son althusserianos que realizan la crítica ideológica desde *otra ideología* solamente.

[13] Véase la "Prehistoria religiosa latinoamericana" en mi introducción a la *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. 1 (Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 103 ss).

[14] Cf. mi trabajo "La prehistoire latinoaméricaine" en *Esprit* (núm. 8, 1966, pp. 9 ss); sobre la simbólica, véase mi ética, t. III (Bogotá: USTA, 1979, pp. 60-58 y 126 ss); t. IV (Bogotá: USTA, 1979, pp. 35-85); t. V (Bogotá: USTA, 1980, pp. 2158). Se me acusa, igualmente, de pretender suplantar la historia con sentido materialista por la "simbólica". Ni lo uno ni lo otro: hay una historia que debe describirse desde sus condiciones materiales; y hay una simbólica que igualmente permite —en otro nivel de profundidad— descubrir la

realidad (aunque sea desde la perspectiva de los artistas de una época).

[15] La división de Darey Ribeiro (*cf. Las Américas y la civilización extemporáneas*, t. II, México, 1977) de tres tipos de pueblos latinoamericanos, depende, justamente, de los tipos culturales preibéricos, de los diversos modos de la conquista y la historia colonial, y de la implantación del capitalismo (de inmigración o no) en el siglo XIX. La "América nuclear", con modos de producción tributarios, con clases sociales perfectamente definidas, no puede condicionar de la misma manera el desarrollo de sus historias nacionales que a las suyas en las regiones del Cono sur con indígenas nómadas.

[16] *Cf.* mi introducción general a la *Historia general de la Iglesia en América Latina*, pp. 157 ss.

[17] "Iberoamérica en la historia universal", art. cit., pp. 91-92.

[18] *Cf.* mi obra *El humanismo helénico*, escrita en 1961, editada por Eudeba, Buenos Aires, en marzo de 1976 (mes del golpe militar), tenido en las bodegas hasta octubre de 1983, cuando fue puesto a la venta.

[19] *Cf. El humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969), escrito en 1962. Cerutti se ensaña una y otra vez en probar mi clericalismo ("deísta", "populista fideísta"; nombra repetidamente a "Dios" en sus páginas, siendo que yo en mis trabajos filosóficos soy parco en ese nombre porque, como lo he dicho, es de origen indoeuropeo). Cerutti oculta obstinadamente (ya que necesita que yo sea "deísta" para probar mi contextura "ideológica" según la simplista categorización althusseriana) que el Absoluto de mi discurso es el origen (no fundamento como superficial y equivocadamente repite en su confusa exposición de lo que él pretende es mi pensamiento) de una praxis revolucionaria, liberadora, de cambio radical, y no, *de ninguna manera*, un "dios deísta" que fundamenta ideológicamente el *orden establecido*. Fue mi ya antigua recurrencia a la experiencia semita, hebrea, como una experiencia "natural", cultural, histórica (más humana al menos que la griega) filosóficamente considerada, lo que Cerutti se regodea en mostrar como clerical. Cuando hablo de los *nabiim* o "profetas", no lo hago como experiencia religiosa creyente, sino como *experiencia histórica* (como los incas tenían amautas o los aztecas *tlamaltinimes* o los griegos *sabios*, los hebreos

nabiim o profetas): Pero se sabe, además, que necesita un deísta para althusserianamente probar su estructura "ideologizante" (no-ciencia) para de allí deducir la no-contradicción (por ser un planteo abstracto válido, pero no concreto) y de ello concluir el "populismo". Es fácil criticar o "imputar ideológicamente" a todo pensador si *a priori* se deforma "convenientemente" su discurso. Pero esto llega a ser hasta inmoral, porque toca a la persona misma.

[20] La lectura de la obra de Eduardo Mallea, *Una pasión argentina*, me advirtió la necesidad de sobrepasar España, ir hacia la Edad Media y al desierto arábigo (el que tanto despreciaba Sarmiento). *Cf*, introducción general a la *Historia general de la Iglesia en América Latina* (pp. 167-204), y *El dualismo de la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires: Guadalupe, 1974) donde puede observarse el pasaje del *ethos crítico* cristiano al *ethos* cultural del Occidente (la "cristiandad constantiniana" de la que hablaba Kierkegaard).

[21] *Cf.* mi *Historia general de la Iglesia en América Latina*, I/1, pp. 205-723.

[22] *Cf.* mi ponencia al II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Bogotá, 1982): "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en *Ponencias* (Bogotá: USTA, 1983, pp. 405-436).

[23] Como planteo hipotético véase "La vida cotidiana de la sociedad" en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, pp. 561-670.

[24] En la ponencia citada, "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", bosquejé una periodización que aquí sólo consideraré en sus grandes momentos.

[25] *Cf.* Immanuel Wallerstein, *The modern world system*, t. I-II (New York: Academic Press, 1974-1980), en especial el capítulo "Semiperipheries at the Croasroads" (t. 11, pp. 177 ss.), la época del "decline of Spain".

[26] Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario" en *Nicaráuac* (núm.1, 1980, p. 161).

[27] Giulio Girardi, *Fe en la revolución. Revolución en la cultura* (Managua: Nueva Nicaragua, 1983, p. 42). Véase Ernesto Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional y antiimperialista" (*ibid.*, pp. 163 ss). Ya en 1964 escribí sobre "La revolución popular lati-

noamericana" en *América Latina y conciencia cristiana* (Quito: IPLA, 1970, p. 30).

[28] Tomás Borge, "La cultura del pueblo" en *Habla la dirección de la vanguardia* (Managua: Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, p. 116). Para un althusseriano, que todo hablar de "pueblo" es populismo, ¿cómo poder juzgar la revolución nicaragüense? ¿Será un populismo "abstracto", "concreto", de "ambigüedad" de derecha o izquierda? Hay que tener mucha imaginación para llegar a tales análisis abstractos.

[29] Fidel Castro, *La revolución cubana*, p. 9.

[30] *Ibid.*, p. 141. Además, para aquellos que critican indiscriminadamente a la filosofía de la liberación como pequeño-burguesa —el mismo Cerutti pertenece a esta clase, como Marx o Lenin, por ejemplo—, nos dice Castro: "No nací pobre, nací rico; no fui campesino sin tierra, sino hijo de un terrateniente... Vi de cerca la pobreza sin llegar a sufrirla. Por esto no soy un defensor de los terratenientes sino *del pueblo*, de los campesinos" (*ibid.*, p. 151). Sería bueno analizar más profundamente de lo que lo hace Cerutti, ¿cómo son posibles estos cambios de una *situación* de clase opresora a la *posición* de clase oprimida?

[31] En los *Grundrisse*, Marx dice claramente que una descripción abstracta "en general" toca la esencia: "La producción en general es una abstracción... Lo general y lo común es por su parte algo completamente articulado" (México: Siglo XXI, t. I, 1971, p. 5; Berlín: Dietz, 1974, p. 7); "los momentos *esenciales* de toda producción, se limitan, como veremos, a cierto número de determinaciones simples" (Siglo XXI, p. 6; Dietz, p. 8). Véase mi obra *Para leer los Grundrisse*.

[32] Marx usa en todas sus obras definitivas (desde los *Grundrisse* de 1857 hasta los manuscritos con los que Engels publicará los tomos II y III de *El capital*, cuyos manuscritos fueron escritos hasta 1878) el método de la abstracción dialéctica. Así, por ejemplo, "La abstracción (*Abstraktion*) de la categoría *trabajo*, el trabajo *en general*, el trabajo *sans phrase*... es el punto de partida de la economía política" (*Grundrisse*, p. 25, en ambas ediciones). Pero lo abstracto, como las "determinaciones abstractas generales corresponden a todas las formas de sociedad" (Siglo XXI, p. 29; Dietz, p. 28). Lo abstracto no

puede contener todavía las contradicciones que se incluirán en un nivel más concreto, complejo y real. Por ello, criticarme de ser un pensamiento "abstracto" (es la cantinela de toda la obra de Cerutti) no indica un error sino un nivel que habría que superar para llegar a lo concreto. Categorías como totalidad, exterioridad, el Otro, lo analéctico o alterativo, etcétera, son de un alto grado de abstracción. Alberto Parisí (*cf.* "Discusión sobre la analéctica" en *Filosofía y dialéctica*. México: Edicol, 1979, pp. 43 ss) dice que si "hablamos del otro en cuanto *categoría*, dándole a este término idéntico significado que el que para Marx, en la "Introducción" de 1857, tiene el concepto [...] en cuanto categoría el otro es eminentemente dialéctica" (p. 53). Mostraremos que, en efecto, el *Otro* como categoría expresa la "exterioridad" (para Marx del trabajo todavía no-objetivado, el trabajador "improductivo", no incluido en la *totalidad* del capital). De todas maneras, a Cerutti se le escapa que una categoría, si es abstracta, no puede incluir las contradicciones concretas, pero no por ello se es "populista". De la misma manera acontecerá con "clase" (más abstracta) y "pueblo" (más concreta). Volveremos sobre esta cuestión.

[33] Años después de los primeros trabajos sobre la cultura, expuse en 1967: "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional" en *Cuyo* (Mendoza, IV, 1968, pp. 7-40). Todavía estaba en la línea de Ricoeur (del que fui alumno en La Sorbona y del que soy amigo en el presente, y no como dice Cerutti: "se trata de esta versión latinoamericana de segunda mano", p. 213); lo mismo que de Levinas y otros maestros europeos.

[34] Para Marx hay tanto "modos de distribución", "modos de intercambio" como "modos de consumo" (*Cf. Grundrisse*, Siglo XXI, pp. 10 ss; Dietz, pp. 11 ss).

[35] Véase mi obra *Filosofía de la producción*. En *Para leer los Grundrisse*, considérese el valor como productualidad-intercambiable o intercambiabilidad-producida (parágrafo 6.2, esquema 14).

[36] En el artículo citado, "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", parágrafo 3, pp. 10-11.

[37] Véase *Filosofía de la liberación* (Bogotá: USTA, 1980, pp. 132 ss y 154 ss).

[38] *Cf. Filosofía de la liberación* (4.2., pp. 143 ss).

[39] "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo (*Weise der Konlumtion*), lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente" (*Grundrisse*, Siglo XXI, pp. 12; Dietz, p. 13). Para Marx, el acto material de comer es, por excelencia, un acto espiritual, cultural.

[40] *Cf.* "Iberoamérica en la historia universal", art. cit. en la nota 4, pp. 13 ss.

[41] Ahora nos elevamos a un nivel más concreto. En 1973 expuse "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" (citado en nota 10).

[42] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París Gallimard, 1946, pp. 496 ss), en especial "La liberté conditionnée": libertad real pero no absoluta.

[43] Hegel, "Rechtsphilosophie", parágrafo 201, en *Werke*, t. VII (Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 364).

[44] "El pueblo que recibe [...] el Espíritu universal [...] es el pueblo dominador en la historia universal [...] contra cuyo derecho absoluto (*absolutes Recht*) [...] los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechtlos*)" (*ibid.*, parág. 347, p. 606).

[45] En la tercera parte de su proyectada obra completa (de la cual *El capital* sólo fue la primera), sobre la renta del suelo, debería haberse ocupado de la "tercera clase", después de la burguesa y la asalariada, y todo esto todavía "en abstracto", ya que sólo en la sexta parte, sobre "El mercado mundial", el análisis devendría concreto (y posteriormente a ello, según el discurso teórico dialéctico de Marx hubiera sido posible plantear una relación estricta entre naciones "centrales" y "periféricas").

[46] *Grundrisse*, Siglo XXI, p. 235; Dietz, p. 203.

[47] En la obra ya citada, *Para leer los Grundrisse*, probaré que las categorías "abstractas" (no por ello falsas) como totalidad, exterioridad, analéctica, etcétera, tienen pleno sentido en el pensamiento de Marx (parágrafo 7.1: "La contradicción capital-trabajo"). El "pobre", como categoría abstracta, es descrito por Marx como una "existencia puramente subjetiva del trabajo". Cerutti, que ironiza mi

pensamiento sin comprenderlo (pp. 38 ss., y llega simplemente a "lo cómico" cuando intenta describir lo que he expuesto: "En el fondo, en el fundamento último, una opción religiosa, creyente, deísta", la que sintetizará mi discurso que en su exposición llega a ser absurdo, y con ello "ahora se está en condiciones de releer el texto de Dussel", p. 39) no pareciera conocer todo esto.

[48] *Cf.* Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, t. I-II (Leipzig: Duncker-Humbolt, 1902-1903; Max Scheler, "Der Bourgeois und die religioesen Maechte, Die Zukunft des Kapitalismus" en *Vom Umsturz der Werte* (Leipzig: Reinhold, 1923). Véase "El *ethos* burgués del hombre occidental moderno" en mi *Para una destrucción de la historia de la ética* (Universidad de Santa Fe, pp. 232 ss). Aníbal Ponce tiene algunas páginas sobre "La educación del hombre burgués" en *Educación y lucha de clases* (Buenos Aires: Matera, 1957, pp. 210 ss), que he continuado en mi libro *La pedagógica latinoamericana* (parágrafo 2, pp. 25 ss). Sobre las clases en América Latina, véase la obra citada *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, pp. 205-403.

[49] En alemán "sociedad civil" o "sociedad burguesa" —en castellano con diferente significación— se escribe con una sola expresión: "die buergerliche Gesellschaft" (en la *Filosofía del derecho* de Hegel, parágrafos 182-256), lo que ha traído muchas confusiones.

[50] Engels, "Escritos de juventud" en *Obras fundamentales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 279 ss.

[51] Será interesante volver a la polémica entre Lenin, que pensaba que el obrero posrevolucionario debía incorporarse a la única cultura existente, la del mundo industrial burgués, contra Bogdanov y los que proponían el *proletkult*, que exigía una transformación cultural "desde el punto de vista del proletariado" (*cf.* G. Girardi, "Cultura y liberación" en IDOC-*Internazionale*, agosto, 1981, pp. 16-46). El "universalismo" leninista se opuso así a la "cultura proletaria" de Stalin, con sus víctimas como Lyssenko —que no pudo de todas maneras abrirse paso—. La solución en los países periféricos parece ser más rica, compleja, histórica.

[52] Véase la obra conjunta: *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*. Buenos Aires: Bonum, 1974, p. 67.

[53] *Cf.* Hugo Assmann, "El cristianismo, su plusvalía simbólica" en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (núm. 12, Santiago de Chile, 1972, pp. 154-180).

[54] He ya tratado la cuestión en "Dependencia cultural: centro dominante, oligarquía y cultura popular", *op. cit.* en nota 52, pp. 53 ss.

[55] La cuestión del "populismo" la trataremos en otro trabajo, aquí nos referimos al hecho de acusar de populista al que simplemente usa la categoría *pueblo*: "El pueblo como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de clase social [...] Este pensamiento, que responde claramente a los intereses de una pequeña burguesía intelectual acrítica, termina por negar [...] de hecho al proletariado" (Cerutti, *op. cit.*, p. 264). Como puede verse, el crítico es el que opone, por su parte, de manera absoluta y en un mismo nivel, clase a pueblo: no logra comprender su diferente nivel de abstracción, de complejidad. Si es verdad que muchos pudieron ver antidogmáticamente (y equivocadamente por ello antimarxistas) *el abstractismo como el del crítico* es justamente la que lleva a esos tipos de errores —uno igual al otro: pero un error fue cometido al comienzo de los 70, el otro en los 80.

[56] Con irónica agresividad, Cerutti trata la cuestión de la "analogía" (*op. cit.*, p. 211). Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* (Freiburg: Herder, 1969), trata la cuestión en Kant (pp. 303-364: "Kant und die transxendentale Verwandlung der Metaphysik"), en Hegel (pp. 365-454), etcétera, de donde Cerutti quizá hubiera, al menos, llegado a tomar en serio cuestiones serias (nos dice: "La segunda, es la utilización de la noción de analogía por medio de la cual se hace pensable una infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar", p. 211). Marx usa la analogía, en otro sentido que el que le hemos dado en la *Ética*, pero con referencia a la problemática cuando dice: "Los capitales invertidos en el comercio exterior (se comportan) exactamente lo mismo como (Wie) le ocurre al fabricante" (*El capital*, t. III, 14, 5; FCE, p. 237). O: "no sólo de los capitalistas individuales, sino las naciones", *Grundrisse* II, Siglo XXI, p. 451; Dietz, p. 755). De esta manera podemos pasar

del capital-trabajo en general, a capitales, ramas o naciones. Otro uso de la analogía.

[57] Una auténtica "teoría" de la dependencia deberá tratar lo expuesto por Marx acerca de la competencia de una rama más desarrollada con respecto a otra menos desarrollada, aplicándola por analogía en la relación de dos países que tienen diferente proporción *tecnológica* en la "composición orgánica del capital" (como Irlanda e Inglaterra, hoy, por ejemplo, como México y Estados Unidos).

[58] Véase mi artículo "La tecnología como momento esencial del capital en Marx" en *Dialéctica* (Puebla, enero, 1984).

[59] Para algunos, lo de naciones "centrales" o "periféricas" les pareciera una metáfora *espacial* inadecuada en el pensar de Marx. Han olvidado que para Marx la *espacialidad* es una determinación esencial del capital, y que él mismo la usa con frecuencia: "El movimiento de salida de un único centro (*Zentrum*) hacia los distintos puntos de la periferia (*Peripherie*)" (*Grundrisse*, Siglo XXI, p. 118; Dietz, p. 101). Pero aún más importante es la cuestión en el tomo II de *El capital*: "El desplazamiento en el espacio del objeto [...] El traslado del producto terminado como mercancía elaborada de un centro independiente de producción a otro geográficamente alejado de aquél" (t. II, cap. VI; t. II, p. 133). "La circulación, es decir, el movimiento de las mercancías en el espacio (*Raum*)" (*ibid.*, p. 135; p. 163). La "espacialidad" (*Raumlichkeit*) del capital es la que determina cierto *lugar* "central" para el capital productivo más desarrollado y la circulación hacia otros "lugares" *periféricos* sin tal tipo de capital o con capital menos desarrollado tecnológicamente. Es sólo un aspecto que debe ser desarrollado (no sólo para la "teoría de la dependencia", sino, por ejemplo, para una "teoría de la arquitectura", de la "historia regional", etcétera).

[60] En el punto b ("Las *clases* oprimidas como *pueblo*") del parágrafo 63 (tomo IV de mi *Filosofía ética latinoamericana*. Bogotá: USTA, 1979), de un texto escrito en 1974 (contra todas las acusaciones de "populista" que me lanza Cerutti), de la p. 70 a la 80 se plantea explícitamente la diferencia entre "nación" periférica hegemonizada por la burguesía y "pueblo" oprimido en la nación como el conjunto de las clases explotadas: "Las clases oprimidas, los trabajadores,

campesinos, marginados, son el pueblo de nuestras naciones" (p. 78). ¿Ignoraba Cerutti estos textos o los ocultaba?

[61] *La pedagógica latinoamericana*, p. 72. Allí había ya comenzado a trabajar a Gramsci y muchos otros autores (véanse notas 145 ss., pp. 157 ss).

[62] *Cf. Comunicación y Cultura* (núm. 6, México, 1979), revista dedicada por entero al tema "El imperialismo cultural".

[63] *Cf.* el excelente trabajo de Theotonio Dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, pp. 74 ss: "La corporación multinacional; célula del imperialismo contemporáneo".

[64] Dominique Perrot, "Reflexiones para una lectura de la dominación a partir de los objetos" en *Comunicación y Cultura* (núm. 6, México, 1979, p. 46).

[65] Cf. Bernard Cassen, "La lengua inglesa como vehículo del imperialismo cultural", *ibid.*, pp. 75-84.

[66] Armand Mattelart, "Notas al margen del imperialismo cultural", *ibid.*, p. 26.

[67] Néstor García Canclini, *Arte popular y sociedad en América Latina* (México: Grijalbo, 1977, p. 74). *Cf.* Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas* (Barcelona: Lumen, 1975); A. Mattelart, *Multinacionales y sistemas de comunicación* (México: Siglo XXI, 1979).

[68] Véase mi artículo "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular"; en la presente colección. Dejaré para otro trabajo, como he dicho arriba, la "construcción" metódica de la categoría "populismo". Desde ya, si la "cuestión *nacional*" fue objeto de largo debate en Rusia y la Unión Soviética, la "cuestión *popular*" nos ocupará tanto o más a los latinoamericanos en el futuro, lo "popular" se encuentra en un nivel de mayor complejidad que lo "nacional".

[69] Samir Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* (Barcelona: Fontanella, 1974, p. 25). El trabajo de Jorge Abelardo Ramos, *Bolivarismo y marxismo* (Buenos Aires: Peña Lillo, 1969), guarda todavía su valor. Véase José Arico, *Marx y América Latina* (México: Alianza, 1982); F. J. Guerrero, "El anticapitalismo reaccionario en la antropología" en *Nueva*

antropología (núm. 20, 1983, pp. 31 ss; el tema de este número fue "Etnia y nación").

[70] Sin embargo, nunca una burguesía nacional apoyará la teoría de una revolución en dos etapas (el "etapismo"). Cerutti (p. 264) piensa que esa estrategia es populista. En realidad fue adoptada por Lenin, en un momento, y por Stalin en otros (incluyendo a Mao Tse-tung también). El "etapismo" fue la posición oficial de los Partidos Comunistas en América Latina desde que se adoptó la política de alianza con frentes (desde 1934 aproximadamente). Llamar a todo el mundo "populista" es una caza de brujas errónea. "Según ha demostrado de modo irrefutable Kautsky [escribe Lenin en *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*] hace casi veinte años carga la culpa del nacionalismo del culpable al inocente, porque resulta que, temiendo el nacionalismo de la burguesía de las naciones oprimidas, Rosa Luxemburgo favorece, en realidad, el nacionalismo ultrarreaccionario de los rusos" (*Obras escogidas*, p. 634). Mao Tse-tung escribía en *Sobre la nueva democracia*: "La revolución china ha de pasar por dos etapas. La primera consiste en transformar esa sociedad colonial [...] en una sociedad democrática independiente, y la segunda, en hacer avanzar la revolución y construir una sociedad socialista" (*Obras escogidas*, t. II, Pekín, 1968, p. 356). Es verdad que esta estrategia se *mostró errónea*, y desde la revolución cubana en 1959 se había cambiado esta posición, pero, como tal, no se la puede criticar de populista como hace Cerutti. La burguesía nunca esperaría ni propondría la "segunda etapa". Es, como tantas, una acusación falsa; pudo ir a buscar cuestiones más interesantes y no sólo redundar en la "imputación ideológica" *a priori*. Por otra parte, es aquí, en torno a la "cuestión nacional", que debe plantearse la cuestión del Estado —que Cerutti evita plantear en todo su libro—. El Estado nacional, el "Estado populista" tiene la mayor importancia para nuestro tema (*cf.* la obra de Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México: Siglo XXI, 1972, en especial el "caso francés", pp. 219, el "bonapartismo"): Cerutti hubiera sacado más partido si hubiera tomado *El 18 Brumario* como ejemplo (aplicándolo a la Argentina de 1966 a 1976) en vez de quedarse en el nivel intraideológico.

[71] Miriam Limoeiro Cardoso, *La ideología dominante*. México: Siglo XXI, 1975, p. 282.

[72] *Cf. Comunicación y Cultura* (núm. 10, 1983), número especial dedicado al tema de las "Cultura(s) popular(es)". Véase Ecléa Bosi, *Cultura de Massa e cultura popular* (Petrópolis: Vozes, 1977). Véase el trabajo de "Ethos, cultura y liberación" de Osvaldo Ardiles, en la obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación* (Buenos Aires: García Cambeiro, 1975, pp. 9-32); Amilcar Cabral, *Cultura y liberación nacional* (México: Cuicuilco, 1981); José L. Najenson, "Cultura nacional y cultura subalterna" (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1979); Arturo Warman, "Cultura popular y cultura nacional" en *Características de la cultura nacional* (México: IIS-UNAM, 1969); Raúl Vidales, "Filosofía y política étnicas en la última década" en *Ponencias del II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, pp. 385-401.

[73] No comprendo cómo un trabajo como el de Alberto Parisí, "Pueblo, cultura y situación de clase" (en *Cultura popular y filosofía de liberación*, pp. 221-240) pueda ser catalogado tan ligeramente por Cerutti como "con pretensiones de reflexión epistemológica" —escribe desde su criticidad a toda prueba— "no llega a precisar la alternativa al marxismo que el autor parece buscar" (p. 320; ¿O que quisiera encontrar Cerutti?). Ejemplar, por su metodología, es la obra de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac* (México: CEE, 1978), desde un estricto marco teórico lingüístico, semiótico (se toman las prácticas como texto).

[74] *Cf.* de varios autores, *Gramsci e la Cultura contemporanea*, t. I-II. Roma: Riuniti, 1975.

[75] A. Gramsci, *Quaderni Del Carcere I*. Torino: Einaudi, 1975, p. 90.

[76] Ya en 1973 había tratado la cuestión *in extenso* (en el t. III de la *Ética*, parágrafo 53, bajo el título: "La moralidad de la praxis de liberación pedagógica", pp. 183 ss): "Toda revolución política, económica, nacional o social es simultáneamente revolución cultural" (p. 189). "Negando lo introyectado, destruyéndolo asumptivamente, es que el sujeto constructor realiza su tarea creadora. Ahí comienza la revolución cultural en un momento privilegiado

que es el de la *cultura revolucionaria*" (p. 195). En una sociedad como la argentina, en la que ya había comenzado las bombas y secuestros, ¿cómo podía hablarse más claramente? Ciertamente Cerutti nada más claro había todavía escrito —o al menos no lo hemos leído.

[77] Cabe destacarse la obra de Giulio Girardi sobre la revolución cultural nicaragüense, que comprenderá varios volúmenes (y que ha formado un valioso equipo en Roma al respecto).

[78] Metodológicamente bosquejaremos la cuestión sólo en el parágrafo "Proyecto de liberación cultural", *vid infra*. Se trata de la *exterioridad* cultural simplemente ignorada, nada para el sistema antiguo opresor.

[79] *Cf.* E. Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional, antiimperialista", pp. 163 ss.

[80] Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario" en *Nicaráuac* (núm. 1, 1980, p. 159).

[81] Cf. Jaime Wheelock, *Imperialismo y dictadura*. México: Siglo XXI, 1978, pp. 13 ss.

[82] Carlos Tuenermann, "Introducción" a *La educación en el I año de la revolución popular sandinista*. Managua: Ministerio de Educación, 1980, p. 19.

[83] En la *I Declaración de la Habana*, exclamó Fidel Castro: "Con gobernantes que pusiesen los intereses del *pueblo*, los intereses de sus campesinos, los intereses de sus obreros, los intereses de sus *jóvenes*, los intereses de sus *niños*, los intereses de sus mujeres, los intereses de sus *ancianos*, por encima de los intereses de los privilegiados y de los explotadores" (*La revolución cubana*, p. 219). Como puede verse, el "pueblo", para Castro, tiene un componente clasista (obreros, campesinos), pero reúne a todos los oprimidos: jóvenes (ante las burocracias viejas), niños (ante la dominación pedagógica), mujeres (en la dominación machista), ancianos (cuando ya no pueden realizar trabajo productivo). Mi crítico, Horacio Cerutti, escribe: "Se llamará por momentos otro al proletariado, sin embargo, el otro en sentido fuerte, la contracultura, estará dada por jóvenes e intelectuales" (p. 160). ¡Falso! Enunciamos siempre la juventud y el pueblo como los dominados cultural o pedagógicamente (ideológicamente). Pero como Cerutti sólo tiene un polo (clasista) no puede incluir todos los estratos sociales y humanos

que Castro sí puede incluir. Simplismo abstracto, y no es a Marcuse que le debemos el tema. Lo debemos a la "juventud de izquierda" que daba su vida en Argentina (en Ezeiza) y en Tlatelolco (en México), al "huérfano" (como la "viuda", el "pobre"). Fuera del contexto práctico, Cerutti atribuye procedencia sin conocimiento (la recurrencia a Marcuse era más bien para mostrar la analogía con otras culturas, pero ya teníamos torturados y desaparecidos, y pesaba sobre mí la posibilidad de otra bomba, como me lo comunicaban voces anónimas por teléfono). En Nicaragua, esa juventud (lo mismo que en todas las revoluciones centroamericanas) es ahora protagonista, no como los *hippies* norteamericanos, sino como los jóvenes comandantes sandinistas: "los muchachos y las muchachas". Una revolución nueva de jóvenes: "La revolución nicaragüense ha sido en su mayor parte obra de los jóvenes, particularmente estudiantes. Estos jóvenes, por lo demás, no provenían de familias obreras o campesinas, sino burguesas. Sus motivaciones no eran por tanto prioritariamente económicas, sino ético-políticas" (G. Girardi, *op. cit.*, p. 36). Esta comprobación práctica en los procesos latinoamericanos ha sido juzgada por Cerutti. como "elitismo" (que en realidad era posición *critica* antiespontaneísta contra el populismo) y "eticismo" o "voluntarismo" (p. 67). Sobre el pretendido "eticismo voluntarista" sería bueno que Cerutti leyera la obra de Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (Managua: Nueva Nicaragua, 1982), donde se describe cómo se "aprende a ser revolucionario y a ser vanguardia". Quizá Cerutti debió criticarme por leninista en vez de elitista, eticista. Pero, en fin, ante lo simple de sus categorías todo lo no "clase" es populista.

[84] Expresión usada por Mao Tse-tung (*op. cit.* p. 367). Véase una larga lista de *categorías* sobre nuestra temática que usa el líder chino (*La pedagógica latinoamericana*, nota 169, p. 162). Consideraba la *Reforma educativa* que A. Salazar Bondy llevaba a cabo en Perú desde 1968, con sus "núcleos educativos comunales" (Necom). El crítico Cerutti quisiera un pueblo que se autoeduca "espontaneísticamente", además de ilusión es falta de experiencia. Paulo Freire escribe: "Sólo en el encuentro del pueblo con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, se constituye la teoría"

(*Pedagogía del oprimido*, p. 242; mencionado en la nota 211, p. 168, de mi obra citada). Y escribía contra Cerutti hace diez años: "Sin esta teoría el espontaneísmo, la demagogia o la contrarrevolución desvían al pueblo de su proyecto de liberación histórico. Es la posición de Gramsci, el *intelectual orgánico*" (*La pedagógica latinoamericana*, pp. 168-169).

[85] Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia" en *Ventana* (Barricada, 30 de enero, 1982).

[86] Bayardo Arce, "El difícil terreno de la lucha: el ideológico" en *Nicaráuac* (núm. 1, 1980, pp. 155-156).

[87] C. Tuenermann, *op. cit.*, p. 16.

[88] Este es el "discernimiento" que Cerutti atribuye a mi posición (quizá por su origen demócrata cristiano) que no es de inspiración clerical (p. 39).

[89] Mao Tse-tung, *op. cit.*, p. 396 (citado en mi *Ética* en 1973).

[90] La "analogía" permite sostener la continuidad histórica de la "semejanza" —siendo el pueblo el sujeto que puede pasar de un modo de producción viejo al nuevo— y la ruptura en lo "distinto" —la antigua dominación burguesa, por ejemplo, deja su lugar a nuevas estructuras; discontinuidad—, que no es lo mismo que las especies del género. Para Cerutti todo esto es igual.

[91] "Nuestra cultura será, pues, nacional y universal [...] La revolución nicaragüense es no sólo nicaragüense, *sino latinoamericana* y mundial" (E. Cardenal, *op. cit.*, p. 164).

[92] Cerutti trata superficialmente la cuestión de la fe ("fideísmo populista", p. 67). No entiende que tener "fe" en la palabra del otro (del pueblo, como dice una canción nicaragüense: "cuando el pueblo crea en el pueblo"), no significa sólo el "cara-a-cara" entre *dos*, se trata igualmente de categorías "actanciales" —para hablar como Greimas—. No sólo por pequeño burgués se puede escuchar al otro; el que escucha también es miembro del seno del pueblo: pero oír lo mejor de la tradición popular histórica y discernirla de lo introyectado es práctica pedagógica de maestro (de vanguardia, de liderazgo, de intelectual orgánico). La *fe* es "tener por verdadero" lo que el otro nos revela —cuya verificación será *a posteriori*, cuando se haya constituido un mundo nuevo—. Los revolucionarios tienen

fe en su pueblo, *esperan* la utopía (como dice Bloch en *Prinzip-hoffnung*), aman.

[93] G. Girardi, *op. cit.*, p. 43.

[94] *La pedagógica latinoamericana*, p. 95.

[95] G. Girardi, *op. cit.*, p. 44.

[96] El grupo de la filosofía de la liberación en Argentina usaba lo de "ruptura" en cuanto a la inauguración de un nuevo discurso filosófico, teórico, a partir de una nueva articulación con la praxis de liberación.

[97] Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho más grande de nuestra historia", *ibid.*